

جامعة البليدة2- الجزائر

كلّية الآداب واللّغات

قسم اللّغة العربية وآدابها

مخبر الدراسات الأدبية والنقدية



المُدَوَّنة

مجلّة علمية، أكاديمية، دورية، محكّمة

تُعنى بالدّراسات الأدبية والنقدية

تصدر عن مخبر الدّراسات الأدبية والنّقدية

العدد الخامس. ربيع الأول ١٤٣٧هـ الموافق لـ:جانفي 2016م

ر - د- م – د: ISSN 2437-0819 – رقم الإيداع القانوني:6068–2014





المدونة

مجلة علمية، أكاديمية، دورية، محكّمة

يصدرها مخبر الدراسات الأدبية والنقدية

قسم اللّغة العربية وآدابها

كلّية الآداب واللغات

جامعة البليدة2

الرئيس الشرفي للمجلة: أ. د/ **أحمد شعلال** . رئيس جامعة البليدة 2

مدير المجلة مسؤول النّشر: د/ علي حميداتو . مدير المخبر.

رئيس التحرير: أ/ سعيد تومي

أمين التحرير: أ/ محمد بلعزوقي

هيئة التحرير:

أ/ عمر برداوي

أ/ محمد عطاالله

أ/ رجاء بن منصور

أ/ سغيلاني نعيمة



الهيئة العلمية:

- أ.د / عمّار ساسي(جامعة البليدة 2)
- أ.د/ علي ملاحي (جامعة الجزائر2)
- أ.د/ وحيد بن بوعزيز(جامعة الجزائر2)
- أ.د/ منذر عياشي .(جامعة البحرين)
- د/ محمد طيبي (جامعة البليدة 2)
- د/ عبد الله شطاح (جامعة البليدة 2)
- د/ علي بولوط (جامعة السلطان محمد الفاتح. تركيا.)
- د/ ميلود شنوفي (جامعة البليدة 2)
- د/ رشيد كوراد (جامعة الجزائر 2)
- د/ الصادق قسومة(جامعة تونس)
- د/ رشيد الإدريسي (جامعة الحسن الثاني . المغرب)
- د/ إبراهيم فضالة (جامعة البليدة2)
- د/ خليفة قرطي (جامعة البليدة 2)
- د/ سعاد مسكين (جامعة تطوان المغرب)
- د/ بلقاسم عيساني (جامعة المدية)
- د/ السعيد بوخاوش (جامعة البليدة2)
- د/ النذير بولمعالي (جامعة المدية)
- د/ امحمد العماري(جامعة البليدة 2)
- د/ يوسف الفهري (جامعة تطوان المغرب)
- د/ عبد الدايم السلامي (جامعة تونس)
- د/ يوسف العايب (جامعة الوادي)
- د/ عبد الملك قجور(جامعة البليدة 2)
- الدكتور عمر اسحاق أوغلو(جامعة اسطنبول تركيا)
- د/ حليم ريوقي (جامعة البليدة 2)
- د/ بهاء بن نوار (جامعة سوق أهراس)

* المدوّنة *

المواصفات العامة:

* **المدوّنة** مجلة علمية، أكاديمية، دورية، محكّمة، تصدر عن مخبر الدراسات الأدبية والنقدية بقسم اللغة العربية وآدابها .كلية الآداب واللغات. جامعة البليدة2

* المجلة تعنى بنشر البحوث العلمية الأصيلة المقدّمة إليها في مجال الأدب والنّقد.

* الأعمال التي تصل المجلة لا تردّ إلى أصحابها نشرت أم لم تُنشر.

* الآراء والأفكار التي تنشر في المجلة لا تلزم سوى أصحابها.

* يخضع ترتيب المقالات لاعتبارات منهجية و تقنية.

شروط و قواعد النشر:

تنشر **المدوّنة** الأبحاث والدّراسات العلمية المتخصصة التي تهتم بالأدب والنّقد، وفقا للشروط والقواعد التالية:

1- عدم نشر البحث المقدم في أيّ مجلة أخرى.

2- الالتزام بالتحليل العلمي والتقيد بالشروط العلمية و المنهجية اللأكاديمية.

3- الكتابة في الصفحة الأولى من المقال: الاسم واللقب، الدرجة العلمية، المؤسسة، الهاتف، البريد الإلكتروني، عنوان المقال، سيرة ذاتية مختصرة.

4 - يرفق البحث بملخص في حدود 100 كلمة مرفقة بالكلمات المفتاحية وآخر باللغة الإنجليزية .

5- إدراج الهوامش في آخر المقال مبينا كافة البيانات اللازمة .

6- لا يتعدى عدد صفحات المقال 20 صفحة بما فيها الهوامش والمراجع؛ و أن لا يقل عن عشر صفحات.

7- يحرر المقال وفق برنامج Microsoft Word بخط traditional arabic مقاس 14 ومقاس 10 بالنسبة للهوامش.

8- حجم الصفحة: الطول 24 سم، العرض 16 سم مع ترك 2 سم للهوامش، المسافة بين الأسطر: Simple.ويرسل إلى عنوان المجلة في نسختين ورقيتين مرفوقتين بقرص مضغوط (CD).

9- ترقّم الصفحات في الوسط أسفل الصفحة.



10- أن يكون المقال خاليا من الأخطاء اللغوية و المطبعية.

11- تخضع جميع المقالات المرسلة إلى المجلة للتقييم من قِبل أعضاء اللّجنة العلمية للمجلة، ويبلغ الباحث إلكترونيا بنتيجة التقييم.

12- ترسل المقالات بصيغتي Woord و PDF إلى البريد الإلكتروني الخاص بالمجلّة:

almodawana@yahoo.com

المراسلات:

مجلّة المدونة

قسم اللّغة العربية وآدابها

كلـية الآداب واللغات

جامعة البليدة 2

العفرون. البليدة. الجزائر



محتويات العدد

مجلة" المدوّنة " العدد الخامس.

ربيع الأول ١٤٣٧هـ الموافق لـ:جانفي 2016م

*** *** ***

الافتتاحية:

بسم الله والصلاة والسّلام على رسول الله وبعد:

يسرّ طاقم تحرير مجلّة "المدوّنة" التّابعة لمخبر الدراسات الأدبية والنقدية بكلية الآداب واللغات بجامعة البليدة2 أن يقدّم لقرائه الأوفياء من أساتذة وطلاّب وباحثين العدد الخامس من المجلّة الذي يضمّ بين دفّتيه مجموعة من البحوث المتنوعة الّتي توخّينا فيها الانتقاء الدّقيق المبني على العلمية والموضوعية لجملة المقالات الكثيرة والعديدة الّتي وصلتنا..

ما يميّز هذا العدد هو شيئان اثنان: الأوّل هو التنوّع والثراء في المقالات المختارة بين الأدبية النقدية والفلسفية الفكرية. والثاني هو الأقلام المميّزة الّتي أبت إلاّ أن تساهم معنا في توشيح هذا العدد بجمال الكتابة الأدبية والفنية والفكرية المتميّزة، وهو ما ننشده في أعدادنا القادمة بحول الله. فمن المسائل النّقدية الحداثية الهامة التي شدّت إليها أنظار الكثير من النّقاد السنوات الأخيرة النقد الثقافي، حيث يضعنا الدّكتور سليم حيولة من جامعة المدية أمام حتمية الاستئناس بهذا المنهج لاكتشاف الأنساق المضمرة في واقعنا السوسيوثقافي ضمن استراتيجية القراءة الفعّالة.. وهو الموضوع الذي يطرقه الأستاذ فتحي منصورية من جامعة باتنة حيث يقف على أسباب تحولات النّسق من الأدبي إلى الثقافي في النّقد العربي المعاصر، ومثاله مقال الدكتورة نجاة وسواس قارئة لجملة الأنساق الثقافية والحكائية في تكوين بنية النص..

أمّا المواضيع ذات التّوجه الفكري الفلسفي فيضعنا الأستاذ أحمد باجي من جامعة تيزي وزو أمام مفهوم الشخصانية في الفكر الفلسفي المعاصر، كما يخوض الأستاذ سعد بوترعة من جامعة الطارف في فكر المفكر الجزائري المعاصر محمد أركون.. وهو موضوع متميّز يلامس فيه صاحبه خصوصية الرّجل الفكرية خاصة ما تعلّق منها بتوجُّهه العلماني ومناهضته لأصحاب الفكر الديني المعاصرين له...

طبعًا هذا مسح سريع وشامل لبعض المقالات الّتي ستشدّ إليها القارئ بالإضافة إلى مواضيع أخرى على قدر كبير من الأهمية، منها ما تعلّق بالسّرد وفضاءاته المختلفة ومنها ما تعلّق بتواصلية اللّغة وحجاجيتها ومنها ما اتّصل بتعليمية اللّغة العربية خصوصًا في المرحلة الجامعية..



لا يسعنا في الأخير إلاّ نتوجّه بجزيل الشّكر لكلّ من راسلنا ووثق بمنبرنا هذا سواء ممّن نُشرت مقالاتهم أو التي تنتظر النّشر والّذين نعدهم بذلك، طبعا ما توفّرت موضوعاتهم على شروط النّشر العلمية المتعارف عليها.. والشكر موصول دائما للدّكتور علي حميداتو رئيس المخبر ومدير هذا المنبر الذي مدّنا ولا يزال بدعم مادي ومعنوي لأجل أن يبقى هذا الصرح شامخا خدمة للعلم والعلماء.. دون أن ننسى الهيأة الاستشارية العلمية للمجلّة التي حكّمت جملة المقالات التي أرسلت إليها كلّ واحد باسمه..

رئيس التّحرير

أ/سعيد تومي

الاستراتيجيات القرائية المعاصرة في الواقع النقدي الغربي المعاصر؛ النقد الثقافي واستراتيجيّة كشف الأنساق المُضمرة

د. سليم حيولة.

جامعة المدية

الملخّص:

تقوم هذه الدراسة بمحاولة فهم استراتيجية النقد الثقافي وطريقتها في مقاربة النصوص الأدبية مع محاولة البحث عن كيفية تبلورها من خلال فكر ما بعد البنوية الذي قام على فصل الدال عن المدلول، وكذلك التفكيكية التي تقوم على تفكيك البنى الفكرية الغربية فيما يتعلّق بالحقيقة والواقع وكيفية إدراكهما، كما أنه يعود إلى ما جاء به ميشال فوكو فيما يتعلّق بمفهوم الخطاب والسلطة وكذلك إلى جهود أنطونيو غرمشي في توضيح كيفية مساهمة الطبقة الحاكمة في الهيمنة على الطبقة المحكومة عن طريق الثقافة، بالإضافة إلى ما تركه فلاسفة مدرسة فرانكفورت فيما يتعلّق بصناعة الثقافة .

Résumé:

Cette étude cherche à comprendre la stratégie de la critique culturelle a l'approche des textes littéraires et à essayer de trouver les fondements épistémologiques qui sont a la base de sa genèse comme la post-structuralisme qui a été basé sur la séparation du signifiant du signifié, ainsi que la déconstruction, qui est basé sur le démantèlement des structures intellectuelles occidentales à l'égard de la vérité et de la réalité ,comme elle est due à ce qu'il dit Michel Foucault sur la notion de discours et du pouvoir, ainsi qu' à Antonio Gramsci et ses efforts pour clarifier la façon dont la classe dirigeante contribua a dominer la classe dominée à travers la culture, en plus de ce que les philosophes de l'école de Francfort qui ont travailler sur l'industrie culturelle .

*** *** ***

قبل تطبيق منهجية قرائية معينة لابد أن تسبقها تطبيق استراتيجية من أجل خلخلة البنية الفكرية للنصّ المقصود بالدراسة ومحاولة كشف باطنه ولاوعيه بحسب تعبير المحلّل النفساني سيغموند فرويد ويحتل النقد الثقافي أهمية كبرى

في هذا المجال وذلك باعتباره استراتيجية تسبق المنهجية وتوفّر لها الأرضية الفكرية وذلك عن طريق ممارسته لحفر أركيولوجي بحسب تعبير المفكّر الفرنسي ميشال فوكو وذلك بهدف الكشف عن الأسس الفكرية والثقافية التي قام عليها النص قبل أية مقاربة نقدية تالية .

أوّلا: النقد الثقافي كاستراتيجية قرائية مابعد بنوية

من أجل الإحاطة الجيّدة بأية استراتيجية قرائية أو منهج نقدي وجب أن نبحث في أصولها الفكرية وأسسها التي ساهمت في ظهورها واتّخاذها شكلها النهائي، وهي السبيل الأوحد من أجل فهمها فهما جيدا، وفي قضية النقد الثقافي كان لابد من معرفة السياق العام الذي ظهر في أثنائه وخصوصا في علاقاته بالثقافة الأوروبية، بالإضافة إلى أن الإحاطة باستراتيجيّته وبأفكاره ومفاهيمه وإدراك المقولات التي تأسّس عليها تستلزم منّا الانتباه للمقاربات التي تشترك معه في المهمّة نفسها أو التي يمكن أن يكون قد استُخلص منها مثل الأدب المقارن، وكذلك علاقاته بمجالات أخرى من ضمنها الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية والنقد الزنجي والدراسات النسوية وغيرها .

يعتبر النقد الثقافي إحدى نتائج مابعد البنوية في الفكر الغربي المعاصر وبعبارة أخرى هو نتيجة من نتائج التفكيكية التي تُقرن دائما بمايعد البنوية، بل إن مقولاته وآلياته الاستراتيجية في التحليل هي مستوحاة من التفكيكية نفسها، ولا يمكن للقارئ أن يفهم النقد الثقافي كاستراتيجية قرائية تستهدف كشف الأنساق الثقافية في النصوص الأدبية إلا بالعودة إلى ماجاء به الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا في كلّ ما كتبه، وخصوصا فكرته التي تقوم على خلخلة بنيات النص الفكرية للوصول إلى المسكوت عنه والخفي من المفاهيم والأفكار التي تُكوّن "**لاشعور**" النصوص الأدبية.

وإن البداية الفعلية للنقد الموسوم بالثقافي كانت بعد «**إعلان نقّاد تحوُّلهم عن البينوية أو تبنّيهم الصريح للنقد الثقافي أو النقد النّسوي أو النقد ما بعد الكولونيالي**»1. فقد ظهرت هذه الاستراتيجية القرائية غير المعهودة بعد التحوُّل من البنوية إلى مابعد البنوية في الفكر الغربي المعاصر وقد تأثّرت الدراسات الأدبية بهذا التحوّل وعملت على استثمار مقولات مفكري ما بعد البنوية

كجاك ديريدا وميشال فوكو وجاك لاكان ولويس ألتوسير، تبلورت عنها استراتيجية قرائية موسومة بالثقافية والتي اتّسع تناولها إلى مجالات النقد النسوي والنقد الكولونيالي ثم مابعد الكولونيالي .

وهكذا أصبح النقد الثقافي استراتيجية عزفت عن الاهتمام بتحليل النصوص الأدبية بطريقة لغوية أو بلاغية أو أسلوبية بهدف توضيح معناها أو شرح لغتها وإظهار مواطن الجمال فيها مثلما كان يفعل النقد الأدبي، بل أصبح النصّ محورا للبحث عن الأنساق الثقافية المضمرة، وأصبحت مهمّة الناقد تتمثّل في النّظر للنصّ باعتباره من إنتاج الثقافة التي ظهر فيها؛ الثقافة بكلّ مكوّناتها؛ التاريخية والفكرية والاجتماعية والذهنية، فالنصّ في نظر النقّاد الثقافيين هو نتاج الثقافة ونتيجة من نتائجها .

كما يمكن الإشارة في هذا المجال إلى التأثير الكبير الذي مارسه الفيلسوف الفرنسي الآخر ميشال فوكو وخصوصا بمفهومه للخطاب" discours "، فقد حاول من خلال منظومة نقدية متناسقة كشف أنظمة الخطابات الفكرية والعلمية والإنسانية، وهو عمل ينحو به نحو التحليل الثقافي الشامل، وأصبحت جهوده وأفكاره اليوم تحتلّ جانباً مهماً من اهتمام الأكاديميين ورجال النقد الأدبي في الجامعات الغربية وخصوصاً الأمريكية منها، وقد استفاد النقد الثقافي من كل ذلك حيث أصبح ينمو نموّا كبيرا واتّسع لتشمل دراساته حقولاً معرفية عديدة مثل: الدراسات المختصّة بالسود والمرأة.

وقد استلهم "المفكّر الأمريكي ذي الأصول الفلسطينية إدوارد سعيد من خلال كتابه "**الاستشراق**" المقولات الفوكوية فأصبح كتابه المؤلَّف الأول في هذا المجال، ولا يمكن الحديث عن النقد الثقافي دون الإشارة إليه، وقد قام فيه بكشف البنيات الفكرية للتراث الغربي الإبداعي والفكري والسّياسي والاجتماعي محاولا البحث عن كيفية تمثيل ذلك التراث وتصويره للشرق، كمنطقة جغرافية تمّ فيها الفصل بين كيانين هما الشرق والغرب، وعمل فيه على توضيح«**العلاقة ما بين المجتمع والتاريخ والنصوصية، من حيث إن صورة الشرق في الغرب تربط خطاب الاستشراق في أبعاد إيديولوجية وسياسية متداخلة مع منطق القوة**»2. فالتراث الغربي –ككلّ- قدّم صورة عن الإنسان الشرقي وعن الشرق

كفضاء وكانت نتيجة تبلور مجموعة من المفاهيم تعبر عنه ولم تكن تعبر عن حقيقته وذلك خدمة لأهداف سياسية واستعمارية غربية غير مكشوفة، وهنا يظهر تأثر إدوارد سعيد الكبير بجاك ديريدا فيما يتعلق بفصم العلاقة بين الدوال ومدلولاتها في تصوير الغرب للشرق، لأن الشرق كعلامة على منطقة جغرافية أو إنسان شرقي لم يكن مدلوله ما يُعرف لدى الأوروبيين عنه بل كان نتيجة مخيّلتهم، رأوه كما أرادوا أن يروه ولا يمكن لصورته هذه أن تُطابق الواقع الفعلي له .

النقد الثقافي استراتيجية قرائية تهدف إلى تفكيك البنية الفكرية للنصوص الغربية بهدف الكشف عن الأنساق الثقافية التي تشتغل داخل كيان تلك النصوص، وعن طريق هذه العملية يقوم النقد الثقافي بممارسة « **القراءة والتّحليل والنقد على مستويين معاً، وفي آن واحد، ينقد الخطاب النقدي القائم كمؤسّسة وكانحيازات، ويقتحم الآفاق الأخرى التي لم يكن أحد يراها**»3. فهو يعمل على كشف كل أشكال المسكوت عنه في تلك النصوص ويحاول إنطاقه من أجل إظهار أن رؤية الغربي للشرقي ماهي إلا نتيجة لثقافته وللمفهومات التي تحملها ولا يمكنها أن تعبر عن حقيقة الشرقي أو صورته، ولذلك يعد "**الاستشراق**" مؤلَّفا ذا أهمية بالغة في دراسة الخطابات وإظهار بناها الفكرية الخفية التي تكرّست عبر التاريخ .

ثانيا: الأسس المعرفية التي ساهمت في ظهور النقد الثقافي :

ومن أجل فهم جيد لاستراتيجية النقد الثقافي في مقاربة النصوص الأدبية كان من اللازم علينا أن نحاول فهم أصولها المعرفية، فهو كشكل من التناول نتيجة لفكر ما بعد الحداثة وما بعد البنوية وخاصة التفكيكية، وكذلك الجهود النقدية لفلاسفة مدرسة فرانكفورت وتطبيقات أقطاب الدراسات الثقافية بإنكلترا، وتنظيرات النظرية الأدبية المعاصرة وكذلك القراءات الجديدة مع الناقد الفرنسي رولان بارث.

– ما بعد البنوية ؛ تفكيكية جاك ديريدا :كشف البنية الثقافية الخفية للنص

إن مابعد البنوية هي ذلك الفكر الجديد القائم على التحوّل عن البنيوية التي جعلت العلاقة متلازمة بين الدال والمدلول بينما مابعد البنوية قامت على الفصل بينهما، فأصبحت الدوال لا مدلولات لها، أو مدلولاته مرجأة إلى حين بتعبير التفكيكين، وقد ترك هذا الفكر الجديد أثره الواضح «**على الدراسات الإنسانية وهو أثر تمثّل في التوجه إلى إغفال القضايا الجمالية واعتماد مداخل نقدية ترى في النصوص الأدبية تحديدا نتاجا لصراعات أيديولوجية وتاريخية**»4. وهذا هو ما يحاول النقد الثقافي الكشف عنه وتوضيحه من خلال تناول النصوص الأدبية، حيث لم يعد ينظر للأدب كنصوص جمالية بل أصبح يدرسها من أجل كشف بواطنها وأنساقها الثقافية الخفية؛ السياسية والإيديولوجية والفكرية، والتي هي–في نهاية المطاف- نتيجة من نتائج الثقافة بمعناها الواسع.

وأبرز من يُعبّر عن فكر ما بعد البنوية هو الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا الذي ولد في الجزائر سنة 1930 وتخصّص في تاريخ الفلسفة ثم انتقل إلى فرنسا وواصل نشاطاته الفكرية مؤلّفا عددا كبيرا من الكتب أبان فيها عن ذكاء حاد وقدرة عجيبة على استقراء، ليس تاريخ الفلسفة الغربية فحسب، وإنما التراث الغربي منذ اليونان إلى حدود الفترة التي عاش فيها، وكان من نتائجها استراتيجية التفكيك التي جاء بها وهي استراتيجية قرائية لكل النُّصوص مهما كان نوعها.

والتفكيك الذي جاء به ليس منهجية قرائية كما أنه ليس نموذجا قرائيا وإنما هي استراتيجية توصّل إليها ديريدا معبّرا عن روح فكر مابعد البنوية في فصله المدلول عن الدال ففي حين رأت البنوية في الفكر الغربي عموما وفي النقد الأدبي على الخصوص أن الدال يدل على مدلوله فإن ديريدا يرى أن الدوال لا مدلولات لها حيث يخوض «**نقده بإنكار قدرتنا على الوصول بالطرق التقليدية إلى حل لمشكلة الإحالة** Référence **أي قدرة اللفظ على إحالتنا إلى أي شيء ما خارجه فهو ينكر أن اللغة "منزل الوجود"** "House of Being»5. فالدال في نظر

ديريدا ومن خلال تفكيكيته لا يُحيل إلى مدلول خارج اللغة أو بعبارة أوضح فإن مدلوله غير واضح بالرغم من أن النصوص جعلته يبدو كذلك، وهو إذ يقوم بهذا العمل فإنه يهدف إلى توضيح أن التراث الغربي كرَّس مجموعة من المفاهيم أصبحت تبدو دلالة على مرجع ما وتحيل إلى معنى معيّن ولكنها في الحقيقة ليست كذلك، من مثل الحقيقة والإنسان والله، والإنسان الأوروبي والخير والشرّ والإيمان والكفر، وقد استفاد من هذه المقاربة المفكّر إدوارد سعيد في تناوله لمفهوم الشرق في الفكر الأوروبي، وهي فكرة أوضحها في كلّ ما كتبه، ومنه يخلص إلى أن إحالة الدال إلى مدلوله ضائعة، وبعبارة أخرى ليس هناك معنى معيّن تُحيل إليه العلامة .

وبناء على هذا قام ديريدا من خلال قراءة التراث الغربي العلمي والفكري والإبداعي خلص إلى أن ما رسّخه ذلك التراث من مقولات هي في الحقيقة لا تعبر سوى عن وجهة نظر وإحالة لا تُتبّين حقيقتها وبهذا فـ«**التفكيكية تأخذ على عاتقها قراءة مزدوجة فهي تصف الطرق التي تُوضع بواسطتها المقولات التي تقوم عليها أفكار النصّ الذي تُحلّله (هذه التفكيكة) موضع التساؤل، وتستخدم نظام الأفكار التي يسعى النص في نطاقها إلى أن يُنتج مركبات فكرية...وهي المركّبات التي تضع هي الأخرى اتّساق ذلك النظام موضع التساؤل**»6. فقد قام التراث الغربي ببناء مجموعة من المفاهيم أصبحت ملازمة له وهي تعبّر عن علاقة الدال بالمدلول وهي علاقة لا يمكن لها أن تنفصم أو تتلاشى مكرّسا بذلك مجموعة من الرؤى فيما يتعلق بالعالم الآخر الميتافيزيقي وبالذات والآخر والتّطور وغيرها من المفاهيم، وأصبحت تلك المقولات مسلَّمات تعقل بها الذات الغربية الواقع والتاريخ كما تنظر بها لنفسها وللآخر. وقد توصّل ديريدا إلى هذه الأفكار نتيجة قراءته العميقة للتراث الغربي حيث إنه «**قارئ ومفسّر. ولقد غدت قراءاته للعديد من النصوص روسو سوسير فرويد، أفلاطون، جينيه، هيغل، مارميه هوسيرل، ج.ل.أوستن، كانط- غدت لمن تهمّهم مغامرات العقل تحليلات مثالية، ونماذج تُحتذى لنوع جديد من التفسير...وهذا النمط من القراءة والكتابة يفرض نفسه في مجال النقد الأدبي على نحو خاص**»7. فهو قارئ مُجدّ للتراث الغربي وقد أوصلته قراءاته تلك إلى

اكتشاف أهمية المقولات التي استقرّت في بنيته وأصبحت مسلّمات وغدت مفاهيم لا تقبل النقض، بينما حقيقة الأمر بخلاف ذلك لأنها مقولات قائمة على ارتباط الدوال بمدلولاتها وإذا قمنا بتفحصها وتفكيكها بالعبارة التي يفضل استعمالها فإنها تغدو مفرغة من مدلولاتها وإحالتها غير مُنتهية وهو ما يسمّيه بـ"**الإرجاء**" أي إرجاء معنى العلامة .

ولعل الفائدة الكبرى لاستراتيجية التفكيك التي مارسها ديريدا في قراءته للتراث الغربي تكمن في أنها يمكن الاستفادة منها في تحليل الأدب وكشف بنيته الفكرية حيث إن ممارسته هذه بلغت «**الذروة في ثمانيات القرن الماضي، حين تم تطبيق المقولات التفكيكية في الأدب على أيدي النقاد الأمريكيين: بول دي مان، جوفري هارتمان، هيلس ميلر**»8.وهكذا استطاعت التفكيكية أن تكون طريقة لتفكيك بنية النصوص الأدبية ووضع دوالها موضع المساءلة من أجل فهم دلالة تلك النصوص ومعانيها التي كانت تبدو من المسلّمات عبر تاريخ الفكر الغربي، وهكذا غدت التفكيكية طريقة واستراتيجية لقراءة النصوص قبل ممارسة أية منهجية قرائية حداثية، فهي في مجمل القول «**طريقة متغيّرة على الدّوام أو استراتيجية كما يحلو لدريدا أن يدعوها تتوخّى النّقد والتّقويض والهدم وقلب المعادلات والثنائيات والتحرّك نحو المناطق المسكوت عنها في فضاءات النصوص...التفكيك-بعكس ما يشاع عنه-هو -في جوهره- ممارسة سياسية. يتمخّض عنها رؤية مختلفة عن الرواية السائدة للخطاب المُهيمن حيث يبدو فيها العالم مختلفا، كما تبدو أشياء، باعتبارها نتاجا لتاريخ أوسع وأعمق؛ آثار اللغة والوعي والمؤسسات الاجتماعية وممارسة الأقطاب المهيمنة**»9. فمن خلال الآليات التي يطبّقها ديريدا مثل النقد والتقويض والهدم وقلب المعادلات والثنائيات(الدال/ المدلول) والغوص في المناطق المسكوت عنها في الخطابات سواء الفكرية منها أو العلمية أو الأدبية تُصبح مهمّة المفكّك الكشف عن مقولات النصوص التي هي في حقيقتها من إنتاج قوة مهيمنة وسائدة عملت على تكريس مفاهيم معينة وعملت على توجيه الناس من خلالها وهي في نهاية المطاف لا تعبّر عن الحقيقة وإنما عن رأي المؤسّسات المهيمنة سواء أكانت اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو إيديولوجية أو غيرها، وهو ما يمكن استثماره في الأدب باعتباره

خطابا مؤسّساتيا يجب فيه خرق العلاقة الوثيقة بين الدال والمدلول ليتم اكتشاف بنيته الفكرية الخفية.

إن التفكيكية كاستراتيجية قرائية تسبق المنهجية التي تستهدف مقاربة النصوص الأدبية من خلال قراءتها للأدب باعتباره مؤسّسة قائمة على ترسيخ وتكريس مجموعة من المفاهيم القائمة في الفكر بحكم تواصله وسيرورته التاريخية والتي تمّ تناقلها من قبل الكتُّاب والشُّعراء، ولكنّها –في حقيقتها- ما هي سوى من إنتاج سلطة مؤسّساتية ما، كامنة في الثقافة ولا تُعبّر عن الحقيقة، بل تُعبّر عن وجهة نظر تلك المؤسّسة، وهكذا فإن «**إن معاينة الدّراسات النقدية والفلسفية التي تُنشر هنا وهناك تكشف عن التأثير الخلاق للقراءة التَّفكيكية ومقوّماتها في مقاربة الخطابات المختلفة لما تضعه بين أيدي المفكّك من مفهومات ومقولات ملائمة للقيام بعمليات التقويض والهدم والقبض على ما صَمت عنه من أفكار المؤلّفين والكتاب...ولهذا لا يُعد التفكيك استراتيجية بمبادئ عديمة...بل إن دريدا يصرُّ على منح التفكيك جانبا إيجابيا يُحرّرنا من أوهام مزعومة وأصل واحد عتيد وحقيقة ندَّعيها ونتمسَّك بها، يُوضّح التفكيك أن الخطابات تصنع عالما موهوما سرعان ما يتقمَّص دور قوَّة متعالية تُمارس الاستبداد علينا، وتقهرنا بأسماء مختلفة كـ"المبدأ الأول"أو"الحقيقة"أو"المقدس"**»10. فالتفكيكية-كما يراها ديريدا- عملية مهمة تسبق المنهجية القرائية وتتصدّر قراءاتنا للتراث من أجل كشف المسكوت عنه والأنساق الخفية التي استقرت في الخطابات الأدبية وغدت في حكم المسلّمات حيث تقوم-كما يرى-بتحريرنا من الأوهام التي هي نتيجة تكريس الخطاب لها وتنفي وجود أصل للأشياء كما تهدم كل مفهوم اعتقدنا أنه حقيقة .

ومن أجل التوضيح أكثر فإن دريدا يرى أن تفكيكيته تُركّز على البحث في البنيات المؤسّساتية والفكرية والذهنية التي ظهرت في الفكر الأوروبي؛ الأمر الذي جعله يرى أنها «**تُهاجم الصرح الداخلي، سواء الشكلي أو المعنوي للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، بل وتُهاجم ظروف الممارسة الخارجية، أي الأشكال التاريخية للنَّسق التربوي لهذا الصَّرح والبنيات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية لتلك المؤسسة التربوية**»11. فالهدف من التفكيكية إذن هو تهديم

كل المفاهيم التي تكوّن بنية الفكر الغربي والتي كانت سببا في فهمه للحقيقة وإدراكه وللواقع وكذلك في نظرته لنفسه وللآخر والتي صارت أنساقا ثقافية تتغلغل نصوصَ الثقافة الغربية. والتفكيكية بهذا المعنى «**تُشكّل هجوما كاسحا على الأفكار العادية بشأن النّسبة إلى مؤلف، والهوية، والذات...**»12. وهي بهذا المعنى تُعتبر مدخلا مهما لفهم النقد الثقافي.

– ميشال فوكو: الخطاب والسلطة

يُعتبر المفكر الفرنسي الآخر ميشال فوكو من بين أهمّ من أثّروا بما جاء به من مفاهيم في الواقع النقدي المعاصر، وهو من خلال إنتاجه الكبير ومؤلّفاته الجادّة يمكن القول إنه قد فتح مجالات بحثية لا يُستهان بها في إدراك تاريخ الخطابات وأسباب ظهورها والمعاني التي تُخفيها، فهو قد ركّز في دراسته «**على تاريخ الأنظمة الاجتماعية والسياسية والخطابات**»13. وهي الأنظمة التي تكوّن جوهر الثقافة الغربية، كما يمكن القول بصفة عامة إن أفكاره «**هي قبل كل شيء فلسفة الذات، المرتبطة بمجموعة الآليات السلطوية المختلفة داخل الحضارة الغربية**»14. فهو يبحث في علاقة الخطابات المختلفة بمراكز السلطة والقوّة ممّا يُتيح لنا فهمها وفهم سبب ظهورها .

ولأجل هذا جاء فوكو بمفهوم الخطاب، واستعمله في بحوثه وهو كما يرى «**يُشير إلى نظام منضبط من الأقوال التي لا يمكن تحليلها ليس فقط وفقا لقواعد تكوينه الداخلي، وإنما أيضا بوصفه مجموعة من الممارسات داخل وسط اجتماعي. إن الخطاب هو تآلف من الممارسة، وصيغة أو بنية من الكلام**»15. فالخطاب بالنسبة له عبارة عن مجموعة من المفاهيم تبدو من المسلّمات، ويهتمّ بها من أجل كشف مختلف التأثيرات التي يُحدثها في ذهن الإنسان وباعتبارها مسلَّمات تُصدرها مؤسّسات تضمن سيرورة الخطاب وتأثيراته، مثل ذلك مؤسسات التعليم والسياسة والدين والقانون وغيرها .

- فلاسفة مدرسة فرانكفورت

تُعتبر مدرسة فرانكوفوت ومن خلال فلاسفتها من أهم المدارس في القرن العشرين حيث ركّزت فيما جاء به وخصوصا في نظريتها الجمالية حول أهمية

الثقافة وخطورتها في العالم المعاصر، وكيف يمكن بها التأثير على الإنسان من خلال تحديد أفكاره وبناه الذهنية، وإن الحديث عن أقطاب المدرسة حديث عن«**أعمال أولئك الفلاسفة والنقّاد الثقافيين والعلماء الاجتماعيين**»16. فأمثال ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو وفالتر بنيامين وغيرهم، عملوا على توضيح المعنى التسلطي للثقافة على تفكير الإنسان وقد اهتمّ جل أعضائها « **بنقد الثقافة...بما لها من اهتمام بالجماهير وكيفية الهيمنة عليها**»17. فقد كانوا واعين بما تُمثله الثقافة المنتشرة بين الجمهور في حياة المجتمعات من إحكام وسيطرة، وبيّنوا أن الثقافة تحمل في طياتها عناصر هيمنة على الإنسان ناقدين – في الوقت نفسه- فكر التنوير الذي أوهم الناس بأمور أصبحت بمرور الوقت سببا في كبح حريته وتقييده .

– **أنطونيو غرامشي؛السلطة والهيمنة**

لا يجب إغفال الدور الكبير للتحليل الذي قدّمه المفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي والذي كان الأمين العام للحزب الشيوعي في إيطاليا وهو تحليل بيّن الدور الهام للثقافة في الواقع الاجتماعي المعاصر حين قام بتحليل أثر الثقافة في المجتمعات الأوروبية المعاصرة، وقد« **نُشرت"كراسات السجن" لأنطونيو غرامشي، ولأن غرامشي كان بالنسبة للحزب الشيوعي قائدا سياسيا أكثر منه مُنظّرا، فإن أصالة تحليله الثقافي ظلت مجهولة في ذلك الوقت**»18. والتحليل الذي قدّمه يهدف إلى توضيح كيفية ممارسة الهيمنة الثقافية من قبل الطبقات الحاكمة في حقّ المحكومين عن طريق الثقافة، كما يهدف إلى تبيين الاستراتيجية التي تتبعها الطبقة الحاكمة من أجل جعل المحكومين تابعين لها، وذلك من خلال «**قدرة السلطة الدّائمة على تشكيل المفهوم الذاتي والقيم والأنظمة السياسية وشخصيات الشعب ككل حتى بعد فترة طويلة من زوال المصدر الخارجي لتلك السلطة**»19. وهكذا يتم التمكين لإيديولوجيتها وفرضها على الطبقة المحكومة من خلال الثقافة .

- **النظرية الأدبية المعاصرة**

لقد كانت جهودات جاك ديريدا وميشال فوكو وأنطونيو غرامشي وأفكار فلاسفة مدرسة فرانكفورت قد وفّرت المقولات الهامة وطرق التحليل الثقافي، وقد ساهم أقطاب النظرية الأدبية المعاصرة في التنظير لكل ذلك، حيث إن الإحاطة بمقولاتها المعاصرة هو اطلاع على مجمل القضايا التي صارت من أهمّ اهتمامات الإنسان المعاصر في علاقته بالواقع وبالتاريخ وبالدين وحتّى بالإنسان نفسه، ولذلك فقد اهتمت النظرية الأدبية لدى تيري إيغلتون وفريديريك جيمسون بـ«**ضرورة تطوير شكل من البحث ينظر في أنظمة الدواليل والممارسات الدالة المتنوعة في مجتمعنا**»20. فقد عملت من خلال جهود عدد كبير من المنظرين النقديين على تغيير طبيعة التناول للأدب أصبح معه المجال مفتوحا للنقد الثقافي الذي غدا « **مفهوما لا يستقيم بدون فهم لمعنى (النظرية) التي أخذت مجموعة من المسارات والسياقات**»21. وهو ما يُعبر عن التطورات التي لحقت النظرية الأدبية المعاصرة وتحوّلها عن النقد الجمالي إلى النقد الثقافي الشامل .

- **رولان بارث**

يُعتبر رولان بارث من بين أبرز الذين أثَّروا في مسيرة الفكر الأوروبي المعاصر، وذلك من خلال الأعمال التي قام بها والمؤلّفات الكثيرة التي كتبها، وكذلك إلى المجالات الجديدة التي كانت محورا لدراساته المتعدّدة، حيث قام بتوجيه الأنظار لقضايا لم يتمّ الاهتمام بها من قبل، وقد اختصّ بالبحث في الأدب وتحليل النصوص محاولا اكتشاف قواعدها وقوانينها وشروط وجودها حيث إن«**قراءته معناها اكتساب قدرة أعظم على التفكير الذكيّ الممتع حول ماهية الأدب، حول كل من ممارسة الكتابة ووظيفتها. فقد جدَّد النقدَ الأدبي في فرنسا، فصار نشاطا فكريا أكثر تنوعا وفائدة مما كان عليه**»22. فبارث وجَّه الأنظار نحو التحليل الثقافي الذي لم يعد ينظر للجوانب الجمالية في الأدب وفي كل ما يُنتجه الإنسان من فنون وتعابير فحسب ، بل أصبح همّ الناقد هو الغوص عميقا في خبايا النصوص وكشف منطقها الفكري الذي يُعبّر عن مقولات الثقافة في تقديم المعنى للقارئ .

الهوامش

1- شربل داغر، عن البينوية: نقدا لها في الاحتياج إليها، مجموعة من المؤلفين، آفاق النظرية الأدبية المعاصرة، بينوية أم بينويات؟ المؤسَّسة العربية الدراسات والنشر، بيروت الطبعة الأولى، 2007، ص 37/ 38

2- عبد الله محمد الغذامي، النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص 34/ 35

3- - عبد الله محمد الغذامي، النقد الثقافي، ص41/ 42

4- أندرو باوي، المناظرة الفرنسية الألمانية؛ النظرية النقدية، التأويلية والتفكيكية، ترجمة إسماعيل عبد الغني أحمد، في موسوعة كمبريدرج في النقد الأدبي؛ العشرون المداخل التاريخية والفلسفية والنفسية، العدد 919 تحرير :ك. نلوولف، ك. نوريس،ج. أوزبورن، مراجعة وإشراف رضوى عاشور، المشرف العام جابر عصفور، المشروع القومي للترجمة، شارك في الترجمة؛ إسماعيل عبد الغني ومنى عبد الوهاب وهاني حلمي ودعاء إمبابي ومحمد هشام، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، 2005، ص 191 / 192

5- محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، دراسة ومعجم إنجليزي عربي، مكتبة لبنان ناشرون، والشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، الطبعة الأولى، 1996، ص 133

6- جوناثان كلر، جاك دريدا، في؛ جون ستروك، البنيوية وما بعدها؛ من ليفي شتراوس إلى دريدا، مقدمة، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، رقم 206، فبراير 1996، ص 199

7- جوناثان كلر، جاك دريدا، في؛ جون ستروك، البنيوية وما بعدها؛ من ليفي شتراوس إلى دريدا، ص 180

8- وائل بركات وغسان السيد ونجاح هارون، اتجاهات نقدية حديثة ومعاصرة، منشورات جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2004، ص 376

9- وائل بركات وغسان السيد ونجاح هارون، اتجاهات نقدية حديثة ومعاصرة، 386/ 387

10- وائل بركات وغسان السيد ونجاح هارون، اتجاهات نقدية حديثة ومعاصرة ، ص 399

11- جاك ديريدا، نقلا عن؛ عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، سورية دمشق الطبعة الأولى، 2003، ص 111

12- جون ستروك، البنيوية وما بعدها؛ من ليفي شتراوس إلى دريدا، مقدّمة، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، رقم 206، فبراير 1996 ، ص 19

13- ديفيد كارتر، النظرية الأدبية، ترجمة باسل المسالمة، دار التلوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق الطبعة الأولى، 2010 ، ص 114

14- فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، ص 307

15- برندا مارشال، تعليم ما بعد الحداثة ؛المتخيل والنظرية، ترجمة وتقديم السيد إمام، المشروع القومي للترجمة، مصر المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى 2010 ، ص 130

16- أندرو إدجار وبيتر سيدجويك، موسوعة النظرية الثقافية، المفاهيم والمصطلحات الأساسية ترجمة هناء الجوهري مراجعة وتقديم وتعليق محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة الطبعة الأولى، 2009 ، ص 472

17- ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي؛ إضاءة لأكثر من خمسين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2000، ص 200/199

18- ريناته هولب، الحياة الثقافية الإيطالية بعد الحرب العالمية الثانية؛ من الماركسية إلى الدراسات الثقافية، في موسوعة كمبردج، ص 208 / 209

19- دوغلاس روبنسون، الترجمة والإمبراطورية، دوغلاس روبنسون، الترجمة والإمبراطورية؛ نظريات الترجمة ما بعد الكولونيالية، ترجمة ثائر علي ديب الطبعة الثانية، دار الفرقد، دمشق، 2009 ، ص 45

20- تيري إيغلتون، نظرية الأدب "مدخل"، ترجمة ثائر ديب دار المدى. دمشق الطبعة الأولى، 2006، ص 328

21- محسن جاسم الموسوي، النظرية والنقد الثقافي؛ الكتابة العربية في عالم متغير واقعُها سياقاتها وبناها الشعورية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2005 ، ص 20

22- جون ستروك، رولان بارث، في جون ستروك، البنيوية وما بعدها، ص 65



الألفاظ القرآنية بين التّذكير والتّأنيث

أ.عادل لخضر
جامعة تيبازة .

الملخص:

منطلق بحثنا هذا من قوله تعالى: {إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى }.حيث تضع هذه الآية فاصلا يفصل بين الجنسين ذكرا وانثى. ومعه يُفتح المجال لطرح تساؤلات منها: ما السرّ النحوي او البلاغي وراء ورود اللّفظة نفسها مرة بالتذكير ومرّة بالتأنيث بين آية وأخرى في القرآن الكريم .

فلقد تطرّق أسلافنا إلى هذه الظاهرة (التّأنيث والتّذكير) من منطلق ما حدّدته الآية الكريمة، وهو اختلاف الجنس بين ذكر وأنثى. وكتب (المذكّر والمؤنّث) رافد من الروافد اللغوية التي خدمت مفردات القرآن الكريم بتصنيفها حسب استعمال العرب لها مذكرةً أو مؤنثة، وقد حفلت هذه المؤلفات بآيات القرآن الكريم ؛ لتكون شاهدًا .

وقد عَدَّ الأنباري في كتابه (المذكّر والمؤنّث) هذا الضرب من التأليف (مِنْ تمام معرفة النّحو والإعراب؛ لأن مَنْ ذَكَّر مؤنثًا، أو أنَّث مذكرًا، كان العيب لازمًا له، كلزومه مَنْ نصب مرفوعًا، أو خفض منصوبًا، أو نصب مخفوضًا).

SUMMARY

The Koranic text is characterized by a unique style that the preserves of any transgression semantics. What seems to be a gap on the plans of the spelling, conjugation and the logic between the kind of the masculine and the feminine of some of the terms of several Koranic verses is in reality a deliberate act excluding the arbitrary and explaining in parallel the divine wisdom which constitutes the specificity of the Koranic text compared to other texts.*** *** ***

مقدمة:

اكتسب المسلمون معارف غزيرة من الوحي الكريم، وكان من ثمار ذلك توجُّههم نحو طلبِ العلم والسّعي في مدارسته، ومن هنا جاء الحرص على خدمة القرآن الكريم، بحسب ما توفَّر لديهم من وسائل وقدرات علمية. وإذا كان جَمْعُ القرآن يمثل الخطوة الأولى في سبيل العناية بالقرآن الكريم ، فإنَّ وَضْعَ علم النّحو يمثل الخطوة الثانية في

سبيل المحافظة على سلامة أداء النص القرآني ، بعد أن أخذ اللّحن يشيع على ألسنة الناس1، ولم يكن نزول الوحي الكريم قلبًا للجوانب العَقَدية في حياة الناس فحسب ، بل كان أيضًا قلبًا للعادات اللغوية التي نشؤوا عليها إذ واجه العرب في قراءة القرآن ظواهر لم يكونوا قد فُطِروا عليها، وكان منها تعدُّد اللهجات ، واختلافها في القرب مِنْ لغة القرآن أو البعد عنها ، ولهذه اللغة من قواعد النطق ما لا يسهل إتقانُه على جميع المتلقِّين يومئذ ، ولا بد لهم من المران حتى يألفوا النص الجديد2

ويمكن تقصي ذلك في أوائل عصر نزول القرآن الكريم حيث أن السليقة التي نشؤوا عليها في التذوق الفطري الأصيل وَفَّرَتْ عليهم تحليل مقومات روعة الكتاب العزيز، ثم إنهم لم تكن لديهم الوسائل التي تكفي بلوغ هذا التحليل، على نحو ما تيسَّر للأجيال التالية من مؤلفات وشروح ومعاجم وتعليقات ومتون وغيرها من

مصنفات1.والواقع أن القرآن الكريم أثار منذ اللحظات الأولى لنزوله حركة فكرية عند مُتَلَقِّيه، ممَّا جعلهم يلتفتون إلى ما جاء به في أساليب التعبير والبيان، ويُنَقِّبون عن كنوزها، ويوازنون بين صنوف الكلام المختلفة. يقول الدكتور حمادي صمود3 (غدا القرآن القطبَ الذي تدور حوله مختلف المجهودات الفكرية والعقائدية للمسلمين).

التّمييز بين علامات الجنس المؤنّث والمذكّر في اللّغة العربية، يحيلنا إلى ما توصل إليه علماء النّحو و الصرف والبلاغة، حيث حددوا ثمانية مميّزات صرفية تلحق المذكّر الّذي هو الأصل حتّى يتحوّل إلى المؤنّث وهي: التّاء المربوطة، التاء المفتوحة، والألف والتّاء، والألف المقصورة، والألف الممدودة، والكسرة والياء والنّون. غير أنّ هذه الخلاصة تستدعي التّفريق بين ما يلفظ وينطق من ألفاظ اللّغة، وبين ما يكتب منها.

غير أنّ القرآن سلك مسلكا وسطاً حيث فرّق بين التّاء في المفرد وبينها في الجمع، فهي تسقط من المفرد في حالة الوقف وتبقى مع الجمع الموقوف عليه. مع أنّ الأكثر شيوعا هو الوقف على الا غير أنّ القرآن سلك مسلكا وسطاً حيث فرّق بين التّاء في المفرد وبينها في الجمع، فهي تسقط من المفرد في حالة الوقف وتبقى مع الجمع الموقوف عليه. مع أنّ الأكثر شيوعا هو الوقف على الاسم المفرد المتّصل بتاء التأنيث وقد جمعت

بعض الفواصل القرآنية هاء الضمير وهاء السّكت وذلك في قوله تعالى:﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ ﴿١٩﴾ إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ﴿٢٠﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٢١﴾ فِى جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿٢٢﴾ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ ﴿٢٣﴾ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ هَنِيٓـًٔا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِى ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ ﴿٢٤﴾ ﴾ الحاقة: ١٩ - ٢٤

لقد ذكر النّحويون واللّغويون المتقدّمون العلامات التي تميز المؤنث وتفصله عن المذكر؛ حيث تصدرت مؤلفاتهم التي سبق ذكرها، أمثال :الفراء(ت207هـ)، وأبو القاسم السجستاني (ت255هـ)، والمبرد(ت275هـ)، وغيرهم ممن درس هذه المسألة. فقد ذكر الأنباري في كتابه (المذكر والمؤنث)4: أن للمؤنث خمس عشرة علامة، ثمانٍ في الأسماء، وأربع في الأفعال، وثلاث في الأدوات. فثلاث في الأسماء :الهاء والألف الممدودة والمقصورة، والرابعة تاء الجمع في :الهندات، والخامسة الكسرة في :أنتِ، والسادسة النون في: أنتن وهنّ، والسابعة التاء في :أخت وبنت، والثامنة الياء في :هذي .والتي في الأفعال :التاء الساكنة في :قامتْ، والياء في :تفعلين، والكسرة في :قمتِ، والنون في :فعلن، والتي في الأدوات :التاء في :ربتْ وَثمتْ ولات، والهاء في :هيهات، والألف في قولك :إنها هند قائمة)5

ـ وقد اتفق النحاة على أن أشهر علامات التأنيث وأكثرها شيوعا ثلاث علامات، هي : التاء المربوطة، وألف التأنيث المقصورة، وألف التأنيث الممدودة، كفاطمة وسلمى وصفاء؛ لكون. التأنيث فرعا عن التذكير افتقر إلى علامة تدل عليه6

هناك بعض الصّيغ والأسماء تدلّ على التّأنيث من غير علامة ظاهرة تميّزه عن المذكر مثل: امرأة حائض وطاهر وطامث وطالق7. ويرى الخليل بن أحمد (ت 175هـ) أنّ علة سقوط علامة التأنيث من الصفات الخاصة بالمؤنث التّي تكون على وزن "فاعل" :هو عدم إجرائه على الفعل؛ فالكلمة تؤدي معنى النسب، إنهم قالوا :حائض، فإنه لم يخرجه على الفعل فإنما أراد ذات حيض، ولم يجئ على الفعل8 أما العلة لدى سيبويه فتؤول بإنسان أو شيء، فيقول ":إن الحائض وأشباهه في كلامهم على أنه صفة شيء، والشيء مذكر، فكأنهم قالوا :هذا شيء حائض، ثم وصفوا به المؤنث كما. وصفوا المذكر والمؤنث، فقالوا :رجل نُكحة.9

ومنه فقد جاءت بعض الالفاظ في القران الكريم تتراوح بين التأنيث والتذكير من سياق لآخر منها هذه النماذج.

تذكير وتأنيث بعض الالفاظ القرآنية:

<u>الإبل:</u> ذكر سيبويه أنّ: «الإبل والغنم أسمان مؤنّثان»10 كما ذكر صاحب المقتضب: "إذا حقرت الإبل والغنم قلت: أبيلة، وغنيمة11.**قَالَ تَعَالَىٰ:**﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ١٧ ﴾ الغاشية: ١٧

(الإِبِلِ): اسم جمع لا واحد من لفظه، يصدق على القليل والكثير، وهو مؤنث، والإِبل: الجمال.12 تصغيرها أبيلة، واشتقوا من لفظه تأبل، وتعجبوا من هذا الفعل على غير قياس، فقالوا: ما آبل زيدًا13

<u>الأرض:</u> ذكر المبرد: "وقولهم أرض، كان حقها أن تكون الواحدة أرضة، والجميع أرض لو كان ينفصل بعضها من بعض، ولكن لما كانت نمطًا واحدًا وقع على جميعها اسم واحد، كما قال الله عز وجل: **قَالَ تَعَالَىٰ:**﴿ قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ١١ ﴾الأنعام10 قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّۖ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا ١٢ ﴾ الطلاق: ١٢

فإذا اختلفت أجناسها بالخلقة، أو بانفصال بعضها من بعض، بما يعرض من بحر وجبل قلت: (أرضون)14. كما اورد ابن الانباري: "أنّ الأرض على خمسة أوجه":

الأرض التي نحن عليها مؤنّثة15. قال الشاعر16:

والأرض معلقنا وكانت أمنا فيها مقابرنا وفيها نولد..

<u>الأذن</u>

وفي الفرق بين المذكر والمؤنّث للأنباري17: «والأذن مؤنّثة قال الله تعالى(وتعيها أذن واعية) {الحاقة: 12}، وقال ابن الأنباري أيضا في كتابه المذكر والمؤنّث: «والأذن على وجهين: أذن الإنسان مؤنّثة، وفيها لغتان: أذن، بضم الذال، وأذن، بتسكين الذال...

والأذن للرجل الذي يصدق بما يسمع مذكر، والأذن في الحقيقة مؤنّثة، وإنما يذهب بالتذكير إلى معنى الرجل...وقال السجستاني: "الأذن مؤنّثة، وكذلك أذن الكوز، وأذن الدلو".

البئر

أورد ابن الأنباري أنّ: «والبئر أنثى، يقال في تصغيرها: بؤيرة، ويقال في جمع القلة: أبار، وآبار، على نقل الهمزة ورأى وآراء ويقال في جمع القلة: أبؤر وفي الكثرة بيار على مثال قولك: (جمال) والبئر مؤنّثة 18 قال الله تعالى: (وبئر معطلة).{الحج: 45 وفي المذكر والمؤنّث للفراء: «البئر أنثى تحقيرها بييرة وبويرة، وتجمعها ثلاث أبؤر وآبار، والقليب ذكر»19.كما أورد ابو حيان في البحر: "البئر مؤنّثة، فعل بمعنى مفعول، وقد تذكر على معنى القليب"20

البطن:

في المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: «والبطن على وجهين البطن من الإنسان ذكر، يقال: ثلاثة أبطن، والكثرة البطون. والبطن من القبائل مؤنّثة)21.

وقال الفراء: «البطن ذكر ومن أنثه فهو مخطئ.. قال أبو بكر: قال أبو الجهم: قال لنا قطرب: (البطن يذكر ويؤنث)22. قال السجستاني: «البطن مذكر إلا أن نريد القبيلة فهو مؤنّث)[23]

البعير:

في إصلاح المنطق: «قال الأصمعي: البعير بمنزلة الإنسان يكون للمذكر وللمؤنّث. "وكذلك تقول للجمل: هذا بعير، وللناقة: هذه بعير، وحكي عن بعض العرب: صرعتني بعير لي، أي ناقة، وتقول: شربت من لبن بعيري)23 ومنه قَالَ تَعَالَى:﴿ وَلَمَّا فَتَحُواْ مَتَٰعَهُمْ وَجَدُواْ بِضَٰعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْۖ قَالُواْ يَٰٓأَبَانَا مَا نَبْغِيۖ هَٰذِهِۦ بِضَٰعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَاۖ وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفَظُ أَخَانَا وَنَزْدَادُ كَيْلَ بَعِيرٖۖ ذَٰلِكَ كَيْلٞ يَسِيرٞ ٦٥ ﴾ يوسف: ٦٥.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَالُواْ نَفۡقِدُ صُوَاعَ ٱلۡمَلِكِ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ ﴿٧٢﴾ ﴾ يوسف: ٧٢

وفي المقتضب: «كذلك إنسان وبعير يقع على المذكر والمؤنّث وإن كان اللفظ مذكرًا، كما أن (ربعة) في اللفظ مؤنّث، وهو يقع على المذكر والمؤنّث، فبعير يقع عليهما، ومجازه في الإبل مجاز قولك إنسان، وجمل يجري مجرى رجل، وناقة تجري مجرى امرأة، وأنشدني الزيادي عن الأصمعي لأعرابي: لا تشتر لبن البعير وعندنا عرق الزجاجة واكف المعاصر24

وفي البلغة: (البعير يقال للذكر والأنثى)

الجب: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَالَ قَآئِلٞ مِّنۡهُمۡ لَا تَقۡتُلُواْ يُوسُفَ وَأَلۡقُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلۡجُبِّ يَلۡتَقِطۡهُ بَعۡضُ ٱلسَّيَّارَةِ إِن كُنتُمۡ فَٰعِلِينَ ﴿١٠﴾ ﴾ يوسف: ١٠

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَلَمَّا ذَهَبُواْ بِهِۦ وَأَجۡمَعُوٓاْ أَن يَجۡعَلُوهُ فِي غَيَٰبَتِ ٱلۡجُبِّۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡهِ لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمۡرِهِمۡ هَٰذَا وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ ﴿١٥﴾ ﴾ يوسف: ١٥

ورد في المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: «والجب مذكر، وهو البئر التي لم تطو. قال الأعشى: لئن كنت في جب ثمانين قامة = ورقيت أسباب السماء بسلمو وحدثني أبي قال حدثنا محمد بن الجهم عن الفراء أنه قال: الجب يذكر ويؤنث، ويقال في جمعه: جببة وأجباب وجباب)25

الجحيم: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۖ وَلَا تُسۡـَٔلُ عَنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلۡجَحِيمِ ﴿١١٩﴾ ﴾ البقرة: ١١٩

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَحِيمِ ﴿١٠﴾ ﴾ المائدة: ١٠

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَٱلَّذِينَ سَعَوۡاْ فِيٓ ءَايَٰتِنَا مُعَٰجِزِينَ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَحِيمِ ٥١ ﴾ الحج: ٥١

وردت في المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: "والجحيم يذكر ويؤنث.

فأنث.. وأخبرنا أبو العباس عن سلمة عن الفراء، وحدثنا عبد الله قال حدثنا يعقوب قالا: الجحيم مذكر، فإذا رأتيه في شعر مؤنّثا؛ فإنما أنث لأنهم نووا به النار بعينها)26.

وقال الفراء: «والجحيم ذكر. قال أبو عبد الله: أرى أن الفراء أراد بقوله: في الجحيم إنه ذكر أنه مصدر كقوله جحمته جحيمًا. والتنزيل بالتّأنيث.. قال الفراء: فإذا رأيته في شعر مؤنّثا فلأنهم نووا به النار بعينها27

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَبُرِّزَتِ ٱلۡجَحِيمُ لِلۡغَاوِينَ ٩١ ﴾ الشعراء: ٩١

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَبُرِّزَتِ ٱلۡجَحِيمُ لِمَن يَرَىٰ ٣٦ ﴾ النازعات: ٣٦

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فَإِنَّ ٱلۡجَحِيمَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ ٣٩ ﴾ النازعات: ٣٩

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَإِذَا ٱلۡجَحِيمُ سُعِّرَتۡ ١٢ ﴾ التكوير: ١٢

ولم تستعمل في القرآن مذكرًا.

جهنم:

جاء في المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: «جهنم مؤنّثة وأسماؤها مؤنّثة، كقولك: لظى وسقر والجحيم قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ سَأُصۡلِيهِ سَقَرَ ٢٦ ﴾ المدثر المعارج: ١٥

وقال تعالى في لظى: :قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ كَلَّآۖ إِنَّهَا لَظَىٰ ١٥ قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمٗا ٩٣ ﴾ النساء20.: [28]

قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا ۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ ﴾ النساء: ٩٧

قَالَ تَعَالَى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا ﴿١٢١﴾ ﴾ النساء: ١٢١

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ ٱئْذَن لِّى وَلَا تَفْتِنِّىٓ ۚ أَلَا فِى ٱلْفِتْنَةِ سَقَطُواْ ۗ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٤٩﴾ ﴾ التوبة: ٤٩

قَالَ تَعَالَى: ﴿ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا ۖ وَبِئْسَ ٱلْقَرَارُ ﴿٢٩﴾ ﴾ إبراهيم: ٢٩

قَالَ تَعَالَى: ﴿ مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ﴿١٨﴾ ﴾ الإسراء: ١٨

قَالَ تَعَالَى: ﴿ هَٰذِهِۦ جَهَنَّمُ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٦٣﴾ ﴾ يس: ٦٣

قَالَ تَعَالَى: ﴿ أَلْقِيَا فِى جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ ﴿٢٤﴾ ﴾ ق: ٢٤

قَالَ تَعَالَى: ﴿ هَٰذِهِۦ جَهَنَّمُ ٱلَّتِى يُكَذِّبُ بِهَا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ الرحمن: ٤٣

قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾ ﴾ النبأ: ٢١

<u>الحرب:</u>

جاء في المقتضب: "وكذا قولهم في تصغير الحرب: حريب، إنما المقصود المصدر من قولك: حربًا، فلو سمينا امرأة حربًا أو نابًا لم يجز في تصغيرها إلا حربية" وذكر المبرد: "فأما قولهم في حرب: حريب، وفي فرس: فريس فإن (حربًا) إنما هو في الأصل مصدر سمي به، فلذلك قيل: حريب. ولو سميت به شيئًا فنقلته إلى المعرفة لم تقل إلا حربية"29.

وفي البلغة: «والحرب، مؤنّثة وأنشد:

من يذق الحرب يجد طعمها   مرًا وتتركه بجعجاع

وفي المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: "والحرب أنثى، يقال في تصغيرها: حريب، بغير هاء"30 وقال السجستاني: «الحرب مؤنّثة31 قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ ذَٰلِكَ ۖ وَلَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَاْ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ ۗ وَٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ﴿٤﴾ ﴾ محمد: ٤

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِى ٱلْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿٥٧﴾ ﴾ الأنفال: ٥٧

<u>الخمر:</u> قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾ ﴾ البقرة: ٢١٩

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ ﴾ المائدة: ٩٠

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾ ﴾ المائدة: ٩١

جاء في المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: «والخمر تؤنث وتذكر، والتّأنيث أغلب عليها. قال الفراء: هي أنثى، وربما ذكرت وأنشد:

وعينان قال الله كونًا فكانتا   فعولين بالأحلام ما يفعل الخمر

قال: هكذا أنشدني بعضهم بتذكير (بفعل) فاستفهمته، فرجع إلى التّأنيث، فقال: (تفعل) و(فعولين) منصوب بكانتا.

قال الفراء: وقد ذكر الأعشى الخمر؛ ثم رجع إلى التّأنيث، فقال:

وكأن الخمر العتيق من الأسفنط ممزوجة بماء زلال، فذكّر العتيق، وأنت ممزوجة، ويجوز أن يكون ذكر العتيق لأنه صرف عن معتقة إلى عتيق، فصار بمنزلة قولهم: عسل معقد وعقيد، وبمنزلة قولهم: عين كحيل ولحية دهين.

وقال السجستاني: "الخمر مؤنّثة، وقد يذكرها بعض الفصحاء، قال: سمعت ذلك من أثق به بهم، قال: وكان الأصمعي ينكر التذكير..."

وذكر أيضا: "وما رأيته من نعوت الخمر فإنها مؤنّثات، مثل الراح والخندريس والمدامة، وذلك أنهن قد أخلصن للخمر، فصرن- إذا ذكرن- عرف أنهن للخمر"32

وفي البلغة33: "والخمر وأسماؤها مؤنّثة".

وقال السجستاني34 «الخمر مؤنّثة، وقد تذكر).

وجاء في المخصص: "الخمر، وهي تؤنث وتذكر، والتّأنيث أكثر". وقال الفراء في كتابه: الخمر أنثى قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَۖ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّىۖ وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْۖ كَمَنْ هُوَ خَٰلِدٌ فِي ٱلنَّارِ وَسُقُواْ مَآءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَآءَهُمْ ﴿١٥﴾ ﴾ محمد: ١٥

. وقال الفراء: «الخمر أنثى. وربما ذكّروها.

قال الشاعر: وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالألباب ما يفعل الخمر

وقال: هكذا أنشدني بعضهم، فاستفهمته، فرجع إلى التّأنيث، فقال: تفعل الخمر، وقد ذكر الأعشى. فقال: وكأن الخمر العتيق من الاسفنط ممزوجة بماء زلال. فقال العتيق، ثم رجع إلى التّأنيث فقال: ممزوجة"35

<u>الخيل:</u> قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾ ﴾ الأنفال: ٦٠

اسم الجمع لا واحد له من لفظه من غير الآدميين مؤنّث: نحو: إبل، غنم، خيل36

الدلو: قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَجَآءَتۡ سَيَّارَةٞ فَأَرۡسَلُواْ وَارِدَهُمۡ فَأَدۡلَىٰ دَلۡوَهُۥۖ قَالَ يَٰبُشۡرَىٰ هَٰذَا غُلَٰمٞۚ وَأَسَرُّوهُ بِضَٰعَةٗۚ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ ١٩ ﴾ يوسف: ١٩

قال الفراء: الدلو أنثى، يقال هذه دلية، وتجمع ثلاث أدل. واورد ابن الأنباري: «والدلو تذكر وتؤنث، حدثني أبي عن ابن الحكم عن اللحياني أنه قال: الدلو يذكر ويؤنث، وحكى ذلك عن بعض أهل اللغة..: «الدلو مؤنّثة، وثلاث أدل والكثير الدلاء"الدلو مؤنّثة وقد تذكر".وقال الفراء: "والدلو أنثى، يقال: هذه دلبة، تجمع ثلاث أدل"37

الدار: عند ابن الأنباري: "والدار مؤنّثة. يقال في جمعها في القلة: أدؤر، وأدور، بالهمز وغير الهمز، ويقال في الجمع الكثير الدور والديار، ويقال نحن في الدار الدنيا ووراءنا الآخرة"38. قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ قُلۡ إِن كَانَتۡ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةٗ مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلۡمَوۡتَ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ٩٤﴾البقرة ٩٤

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ قُلۡ يَٰقَوۡمِ ٱعۡمَلُواْ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمۡ إِنِّي عَامِلٞۖ فَسَوۡفَ تَعۡلَمُونَ مَن تَكُونُ لَهُۥ عَٰقِبَةُ ٱلدَّارِۚ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ١٣٥ ﴾ الأنعام: ١٣٥

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ تِلۡكَ ٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ نَجۡعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فَسَادٗاۚ وَٱلۡعَٰقِبَةُ لِلۡمُتَّقِينَ ٨٣ ﴾ القصص: ٨٣

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَمَا هَٰذِهِ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا لَهۡوٞ وَلَعِبٞۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ لَهِيَ ٱلۡحَيَوَانُۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ ٦٤ ﴾ العنكبوت: ٦٤

الدين بمعنى الملة: قرأ عبد الله {وذلك الدين القيمة}. فالهاء في هذه القراءة للمبالغة، أو أنث على أن عني بالدين الملة كقوله: ما هذه الصوت أي الصيحة39

الذراع: قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ثُمَّ فِي سِلۡسِلَةٖ ذَرۡعُهَا سَبۡعُونَ ذِرَاعٗا فَٱسۡلُكُوهُ ٣٢ ﴾ الحاقة: ٣٢

ذكر سيبويه: "وسألته عن ذراع، فقال: ذراع أكثر تسميتهم به المذكر، وتمكن في المذكر، وصار من أسمائه خاصة عندهم، ومع هذا أنهم يصفون به المذكر، فيقولون: هذا ثوب ذراع، فقد تمكن هذا الاسم في المذكر، وأما كراع فإن الوجه فيه ترك الصرف"

وقال أيضا: «وما كان من هذه الأشياء الأربعة مؤنّثا فإنهم إذا كسروه على بناء أدنى العدد كسروه على (أفعل).. وقالوا ذراع وأذرع حيث كانت مؤنّثة، ولا يجاوز بها هذا البناء، وإن عنوا الأكثر)40

وفي المقتضب: "والمؤنّث يقع على هذا الوزن في الجمع، ألا تراهم قالوا: ذراع وأذرع، وكراع وأكرع، وشمال وأشمل".

وفي المقتضب أيضا: "وعلى ذلك صرف هؤلاء النّحويون ذراعًا اسم رجل؛ لكثرة تسمية الرجال به وأنه وصف للمذكر في قولك: هذا حائط ذراع، والأجود ألا يصرف اسم رجل، لأن الذراع في الأصل مؤنّثة"41.

وقال المبرد : "فأما الذراع والكراع فأمرهما بين في أشعارهم، وسائر كلاهم، يقولون هذا الثواب سبع في ثمانية، يريدون سبع أذرع في ثمانية أشبار"

وقال الفراء : "الذراع أنثى، وقد ذكره بعض بني عكل "وفي البلغة: "الذراع مؤنّثة42

الذنوب: قال الفراء43 "والذنوب أنثى وذكر، أنشدني أبو ثروان:

هرق لها من قرقري ذنوبا إن الذنوب ينفع المغلوبا

وقال الآخر: على حين من تلبث عليه ذنوبه يجد فقدها وفي المقام تداثر

و ذكر الانباري: "والذنوب تذكر وتؤنث"44

وقال الفراء: الذنوب: الدلو العظيمة، ويقال: الذنوب: الدلو إذا كان فيها ماء. والذنوب أيضًا النصيب قَالَ تَعَالَى: ﴿ فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ذَنُوبًا مِّثْلَ ذَنُوبِ أَصْحَٰبِهِمْ فَلَا يَسْتَعْجِلُونِ ۝٥٩ ﴾ الذاريات: .٥٩ معناه: مثل نصيب أصحابهم".

وفي البلغة: "الذنوب: الدلو العظيمة، تذكر وتؤنث". وقال السجستاني: «الذنوب يذكر ويؤنث، والجمع أذنيه).45

الذهب: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَـٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۗ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ ﴾ التوبة: ٣٤

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَـٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَـٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَـٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴿١٤﴾ ﴾ آل عمران: ١٤

ذكر الفراء: "الذهب أنثى، يقال: هي الذهب الحمراء، وربما ذكر" وابن الأنباري: "والذهب أنثى، يقال: هي الذهب الحمراء. ويقال في جمع الذهبة: أذهاب، وذهبان"، وفي البحر: "الذهب معروف، وهو مؤنّث، ويجمع على ذهاب وذهوب"46.

الرمان: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّـٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَـٰبِهٍ ۗ ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٩٩﴾ ﴾ الأنعام:٩٩

عند الانباري: "الرمان والعنب والموز مذكر، لم يسمع في شيء منه التّأنيث،47

الرأس: عند الانباري: "والرأس مذكر، يهمز ولا يهمز. حدثنا أبو العباس قال: حدثنا سلمة عن الفراء قال: العرب تقول: الرأس بلا همزة، إلا بني تميم فإنهم يقولون: الرأس والكأس، بالهمز. ويقال في جمع الرأس: أرأس، ورؤوس، ويقال: رجل رؤاسي: إذا

كان عظيم الرأس، ويقال: كبش أرأس ونعجة رأساء: إذا كانا عظيمي الرأس، ويقال: رجل رءاس: إذا كان يبيع الرؤوس". قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَآئِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴿٤﴾ ﴾ مريم:40.[48]

الرِّجل: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ﴾ الأنعام: ٦٥

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٢٤﴾ ﴾ الأعراف: ١٢٤

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَآ ۖ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ قُلِ ٱدْعُواْ شُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ﴿١٩٥﴾ ﴾ الأعراف: ١٩٥

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ النور: ٢٤

الرجل مؤنّثة. وقال الفراء: "اليد، والكف، والرجل إناث كلهن يحقرن بالهاء".وقال السجستاني: "الرجل مؤنّثة وكذلك رجل الجراد"49

الرداء:

ابن الأنباري: "الرداء: الذي يتردى به مذكر، والرداء: الغطاء: مذكر50.

الروح: في المخصص: "أبو حاتم: الروح: يذكر ويؤنث، وتأنيثه على معنى النفس.

وفي الحديث: (لكل إنسان نفس وروح، فأما النفس فتموت، وأما الروح فيفعل به كذا) وفي الروض الأنف. قال كعب بن مالك يبكي قتلى أحد: (عن الحق حتى غدت

روحه إلى منزل فاخر الزبرج) أنث الروح لأنه في معنى النفس، وهي لغة مشهورة معروفة. أمر ذو الرمة عند موته أن يكتب على قبره:

يا نازع الروح من جسمي إذا قبضت   وفارج الكرب أنقذني من النار

فكان ذلك مكتوبًا على قبره51.

وفي اختصار التذكير والتّأنيث للسجستاني: الروح مذكر، وعلى مذهب النفس مؤنّث، والروح: جبريل مذكر، والروح: عيسى مذكر".

قَالَ عز وَجل: {ويسألونك عَن الرّوح قل الرّوح من أَمر رَبِّي} .

وَذكروا أَن بعض أهل الْعلم سُئِلَ عَن ذَلِك فَقَالَ: أبهموا مَا أبهم الله.

وروح الْإِنْسَان مُخْتَلف فِيهِ فَقَالَ قوم: هِيَ نَفسه الَّتِي يقوم بهَا جِسْمه وَقَالَ آخَرُونَ: الرّوح خلاف النَّفس. وَقد قرئَ: {فَروح وَرَيْحَان} وروح وَرَيْحَان} .

وَقَالَ قوم: الرّوح: الرَّاحَة وَالريحَان: الرزق وَالله أعلم. وَأما قَوْله عز وَجل: {نزل بِهِ الرّوح الْأمين} قَالُوا: جِبْرِيل عَلَيْهِ السَّلَام.والرواح: الرَّاحَة أَيْضا.[52]

الريح :

قَالَ تَعَالَى:﴿ وَلِسُلَيْمَٰنَ ٱلرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِۦٓ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلَّتِي بَٰرَكْنَا فِيهَاۚ وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَٰلِمِينَ ﴿٨١﴾ ﴾ الأنبياء: ٨١

قَالَ تَعَالَى:﴿ حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ ٱلرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ ﴿٣١﴾ ﴾ الحج: ٣١

قَالَ تَعَالَى:﴿ وَلِسُلَيْمَٰنَ ٱلرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌۖ وَأَسَلْنَا لَهُۥ عَيْنَ ٱلْقِطْرِۖ وَمِنَ ٱلْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِۦۖ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٢﴾ ﴾ سبأ: ١٢

قَالَ تَعَالَى:﴿ فَسَخَّرْنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِۦ رُخَآءً حَيْثُ أَصَابَ ﴿٣٦﴾ ﴾ ص: ٣٦



في المخصص: "الريح: نسيم الهواء أنثى، والجمع أرواح"..

و ذكر الانباري: "الريح: على وجهين: الريح من الرياح مؤنّثة، والريح: الأرج والنشر سواهما حركة الريح مذكر".وقال "أسماء الرياح مؤنّثة"، وفي البلغة: "الريح وأسماؤها مؤنّثة"، وقال الفراء: "الرياح كلها إناث.

المرفق قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المرافق ﴾ المائدة: . ٦

عند ابن الأنباري: "والمرفق والزند والأظفار كلها مذكرة"[53]

الزوج قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ ﴿٣٩﴾ ﴾ القيامة: ٣٩

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ ﴿٤٥﴾ ﴾ النجم: ٤٥

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾ ﴾ النساء: ١

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فِيهِمَا مِن كُلِّ فَـٰكِهَةٍ زَوْجَانِ ﴿٥٢﴾ ﴾ الرحمن: ٥٢

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴿١﴾ ﴾ المجادلة: ١

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتْ ﴿٧﴾ ﴾ التكوير: ٧

وردت عند ابن الانباري: "الزوج: يذكر ويؤنث، يقال فلان زوج فلانة وفلانة زوج فلان"[54].

قال الفراء: هذا قول أهل الحجاز.

.قال الفراء: وأهل نجد يقولون: فلانة زوجة فلان، قال: وهو أكثر من زوج، والأول أفصح. أنشدني أبي قال أنشدنا أبو عكرمة لعبدة بن الطبيب:

فبكى بثاني شجوهن وزوجتي والأقربون إلى ثم تصدعوا

وأنشدنا أبو العباس عن سلمة عن الفراء:

الذي يمشي يحرشن زوجتي كماش إلى أسد الشري يستبيعها

فمن قال زوجة قال في الجمع زوجات، ومن قال زوج قال في الجمع أزواج[55]

وقال السجستاني: فلانة زوجة فلان لغة أهل نجد، قال وقد صار أهل الحرمين يتكلمون بها يقولون: هذه زوجتك، وأنشدوا[56]:

أذو زوجة بالمصر أم ذو خصومة أراك لها بالبصرة العام ثاويًا

السبيل: قال اللهُ جَلَّ ثَناؤُه: (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل) والسبيل الطريق يذكر ويؤنث، وهو عام يقع على كل عمر خالص سلك به طريق التقرب إلى الله بأداء الفرائض والنوافل وأنواع التطوعات، وإذا أطلق فهو في الغالب واقع على الجهاد حتى كأنه مقصور عليه. و"ابن السبيل" المسافر الكثير السفر.57

وابن السَّبيلِ، أراد المُسافِرَ الذي يُريدُ بَلَدًا غيرَ بَلَدِه، لِأمْرٍ لا بُدَّ له منه، وهو مِنْ جيران الصدقة، وإنَّما سُمِّيَ ابن السَّبيل لأنَّ السَّبيلَ الطَّرِيقُ، فنُسِبَ سالِكُ السبيلِ إلى السبيلِ، كأنَّه ابْنُهُ.

كما ذكر الفراء أنّ "السبيل يؤنث ويذكر. قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ قُلۡ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ وَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ١٠٨ ﴾ يوسف: ١٠٨

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبۡغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِٱلۡأٓخِرَةِ كَٰفِرُونَ ٤٥ ﴾ الأعراف: ٤٥

وفي قراءة أبي (يتخذوها)" وفي البحر: "قال أبو جعفر الطوسي: أهل الحجاز يؤنثون الصراط كالطريق والسبيل والزقاق والسوق، وبنو تميم يذكرون هذا كله" وفي البحر أيضًا: "تميم وأهل نجد يذكرون السبيل، وأهل الحجاز يؤنثونها"

قرئ في السّبع بتأنيث السبيل وتذكيرها في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٥٥﴾ ﴾ الأنعام: ٥٥.

قرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن حفص ويعقوب: {ولتستبين} بالتاء ورفع {سبيل} على لغة تأنيث السبيل، كقوله تعالى: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِىۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾ ﴾ يوسف: ١٠٨

وقرأ أبو بكر وحمزة والكسائي وخلف: (وليستبين) بالباء ورفع (سبيل) على لغة تذكيره، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ ٱلْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًاۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ عَنْهَا غَٰفِلِينَ ﴿١٤٦﴾ ﴾ الأعراف: ١٤٦.

قرأ ابن أبي عبلة (لا يتخذوها). (قل هذه سبيلي) قرأ عبد الله (قل هذا سبيلي).

وجاءت بالتّأنيث في قوله تَعَالَىٰ: ﴿ ثَانِىَ عِطْفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۖ لَهُۥ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌۖ وَنُذِيقُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ ﴿٩﴾ ﴾ الحج9

الهوامش:

1. المفصل في تاريخ النّحو العربي 32.
2. انظر: التفكير البلاغي عند العرب 35، الموجز في تاريخ البلاغة 33.
3. أثر القرآن في تطور النقد العربي 2.
4. ابن الأنباري، المذكر والمؤنث، ص 166.
5. المصدر نفسه: ص166/173.
6. - ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله بن عقيل(ت679هـ) شرح ابن عقيل على ألفية أبي عبدالله محمد جمال الدين بن مالك، (ت672هـ)، ومعه كتاب منحة الجليل، ط 14 بتح شرح ابن عقيل، محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1965 ، جزء 2 ص 429.

7. انظر :الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر،) ت 538 ه(، المفصل في علم العربية، تحقيق :فخر .صالح قدارة، دار عمار للنشر والتوزيع، 2004ص190
8. سيبويه، الكتاب، 2: 383 -384
9. المبرد، المقتضب، 3: 164.
10. سيبويه، 2. ص22 وص 173.
11. المقتضب 2 ص 186. وانظر المذكر والمؤنّث للفراء: 88، وللمبرد: 100،110، وللأنباري: 72،
12. التفسير الوسيط.مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر.ج 10.ص1890.
13. البحر 464:8
14. في المذكر والمؤنّث للمبرد: 119 وانظر المخصص 67:10، الأنباري: 64.
15. ابن الأنباري: 70.
16. وانظر المخصص 67:10، الأنباري: 64.
17. الفرق بين المذكر والمؤنّث للأنباري: ص 65.
18. البلغة للأنباري: ص 66.
19. المذكر والمؤنّث للفراء: ص91.
20. البحر:371:6 .
21. المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: ص89.
22. المذكر والمؤنّث للفراء:ص16.
23. المذكر والمؤنّث للسجستاني :ص 75.
24. إصلاح المنطق: ص 326
25. المقتضب :2/ص191.
26. [1]المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: ص 205.
27. المذكر والمؤنّث لابن الأنباري:190/189.
28. المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: 190.
29. المقتضب 240:2.وفي المذكر والمؤنّث للمبرد: 96
30. البلغة: 76 .المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: 221
31. المذكر والمؤنّث للسجستاني: 7.
32. المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: 167-168.
33. البلغة: ص69
34. السجستاني: ص222.
35. المخصص: ص74. المذكر والمؤنّث الفراء: ص18.
36. المذكر والمؤنّث للمبرد: 100، 110، والمقتضب 292:1، وسيبويه 22:2، والسجستاني: 11

37. المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: ص164-165.والسجستاني:ص15.وفي البلغة:ص77. الفراء: ص24.
38. المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: 212. وينظر البلغة: 77، 84، والسجستاني:8
39. البحر 499:8.
40. سيبويه : 2. ص19.و ص194
41. [1] المقتضب 204:2.المصدر نفسه: 366:3.
42. المذكر والمؤنّث للمبرد : 104-105. المذكر والمؤنّث للفراء: 77: وفي البلغة: 70.
43. المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: 167
44. البلغة: 81 والسجستاني: 15
45. المذكر والمؤنّث للفراء: 83. ابن الأنباري:169. وفي البحر 392:2
46. المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: 286.
47. المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: 119.
48. ابن الأنباري: 135، البلغة: 71، الفراء: 17، السجستاني: 5.
49. الأنباري: 200.
50. المخصص 62:2. وفي الروض الأنف 658:2
51. جمهرة اللغة.أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت: 321هـ).تح: رمزي منير بعلبكي. دار العلم للملايين – بيروت.ط:1، 1987م.ج/1.ص526.
52. ابن الأنباري: 121
53. المذكر والمؤنّث لابن الأنباري: 191
54. الفراء: 261. السجستاني، ص196.
55. ينظر:ديوان ابن الرمة
56. مجمع بحار الأنوار. جمال الدين، محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفَتَّنِي الكجراتي (ت: 986هـ). مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.ط:3، 1387 هـ - 1967م.ج/3.ص27.
57. البحر 353:5. وانظر المذكر والمؤنّث للمبرد: 115، وابن الأنباري: 156، والمخصص 41:12، البلغة، 67، والسجستاني: 10.

قائمة المصادر والمراجع:

- الأنباري؛ أبوالبركات كمال الدين عبدالرحمن بن محمد بن عبيدالله بن أبي سعيد(577هـ):

2 -البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث، تحقيق: رمضان عبدالتواب(مطبعة دار الكتب/ القاهرة، 1970م).

[3]-الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين، بعناية: محمد محيي الدين عبدالحميد (ط4، المكتبة التجارية الكبرى/القاهرة، 1961م.).

4- الأنباري؛أبوبكر محمد بن القاسم(328هـ):المذكر والمؤنث، تحقيق: طارق عبد عون الجنابي(ط1، الدار الوطنية للتوزيع والإعلان/ بغداد،1978م)

5-برهومة؛ عيسى اللغة والجنس:حفريات لغوية في الذكورة والأنوثة(ط1، دار الشرق/عمان، 2002م).

6-ابن التستري؛ أبوالحسين سعيد بن إبراهيم (361هـ):المذكر والمؤنث،تحقيق:أحمد عبدالمجيد هريدي (ط1، مكتبة الخانجي/ القاهرة،1983م).

7-ثعلب؛ أبوالعباس أحمد بن يحيى(291هـ):مجالس ثعلب، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون (ط3، دار المعارف بمصر/ القاهرة، 1969م)

8-الجاحظ؛ أبو عثمان عمرو بن بحر(255هـ): الحيوان، تحقيق: عبدالسلام هارون (ط2، مصطفى البابي الحلبي/ القاهرة،1965م).

9-ابن جني؛أبوالفتح عثمان(392هـ):-الخصائص ،تحقيق:محمد النجار(ط3،الهيئة المصرية العامة للكتاب/ القاهرة،1986_1988م).

10- سر صناعة الإعراب،تحقيق:حسن هنداوي(ط1،دار القلم/دمشق،1985م.)

11-ابن الحاجب؛ أبوعمرو عثمان (646هـ):شرح الوافية نظم الكافية، تحقيق: موسى بناي علوان العليلي(مطبعة النجف الأشرف، 1980م)

12الحموز؛ عبدالفتاح:ظاهرة التغليب في العربية (ط1،جامعة مؤتة/ الأردن، 1993م).

أبوحيان؛ محمد بن يوسف (754هـ):

13-التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق: حسن هنداوي(دار القلم/دمشق، الأجزاء،1422هـ) .

- 14-ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق:رجب عثمان محمد (ط1، مكتبة الخانجي/ القاهرة،1998 م.)

15-الدماميني؛ بدر الدين أبوعبدالله محمد بن أبي بكر بن عمر(827هـ):المنهل الصافي في شرح الوافي، تحقيق عبد الهادي الحاج (جامعة أم درمان، رسالة دكتوراه).

16-ديوان الهذليين،(الدار القومية للطباعة والنشر/ القاهرة، 1965م)ابن أبي الربيع؛ عبيدالله بن أحمد بن عبيدالله القرشي الأشبيلي السبتي(688هـ):

17-البسيط في شرح جمل الزجاجي، تحقيق: عياد بن عيد الثبيتي (ط1،دار الغرب الإسلامي/ بيروت، 1986م)

18-الرضي؛ محمد بن الحسن الاسترابادي(686هـ):شرح الرضي على الكافية، عناية: يوسف حسن عمر (جامعة قاريونس/ ليبيا، 1973م).

19-الرفايعة؛ حسين عباس: ظاهرة العدول عن المطابقة في العربية (ط1، دار جرير للنشر والتوزيع/ عمان، 2006م).

20-الزجاجي؛أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحاق(337هـ):الجمل في النحو، تحقيق: علي توفيق الحمد (ط2.مؤسسة الرسالة ببيروت، ودار الأمل بالأردن، الثانية، 1985 م.)



21-الزمخشري؛ جارالله أبوالقاسم محمود بن عمر(538 هـ):المفصل في صنعة الإعراب(دار الجيل/بيروت).

22-السجستاني؛ أبوحاتم سهل بن محمد (255هـ): المذكر والمؤنث، تحقيق: حاتم الضامن (ط1، دار الفكر/ دمشق، 1997م)

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊

العلمانية في فكر محمد أركون

أ/ سعد بوترعة

جامعة الطارف .

الملخص:

خطاب أركون في العلمانية يمثل قطيعة مزدوجة؛ مع الخطابات الرافضة والمعادية للعلمانية من جهة، ومع الخطابات المروجة لها والتي تعتبرها حلا سحريا ، وبذلك يمكن أن يكون هذا الخطاب النقدي نقطة بداية لمرحلة جديد يتم فيها اعادة تعريف المفاهيم وابتكارها كوسيلة للتحرر من التبعية الفكرية والثقافية التي ليزال الفكر العربي منذ مطلع عصر النهضة قابعا فيها.

Résumé

Discours Arkoun dans laïc représente une double rupture , avec les aboutissants et interventions d'une main anti-laïques , cependant promotrices ses lettres , qui Tatnbarha une panacée , et ne pouvait donc ce discours critique être un point de départ pour une nouvelle phase est la re- définition des concepts et l'innovation comme un moyen de libération de la dépendance intellectuelle et culturelle qui reste la pensée arabe depuis le début de la Renaissance accroupie .

*** *** ***

يعد مصطلح العلمانية من بين أشهر المصطلحات المتداولة التي أثارت وتثير العديد من القضايا والإشكالات. ولعل من أبرز الإشكاليات إثارة تحديد أصل و معنى هذا المفهوم. بالإضافة إلى الالتباس المتعلق بترجمة هذا المصطلح إلى العربية . حيث نجد ترجمات مختلفة و متناقضة باختلاف وتناقض المرجعيات و المنطلقات المؤسسة لها. و"تجدر الاشارة بداية إلى أن كلمة "علمانية" حديثة الاستعمال والتداول في اللغة العربية، فالكلمة دخيلة على معاجمنا العربية."[1] وهذا ما جعلها من بين أبرز شعارات الفكر العربي الحديث التي كانت. ولا تزال. مدعاة للبس وسوء التفاهم،حول دلالتها المباشرة أو الدلالة المختزلة،نظرا لما يتسم به المصطلح من حمولة معتقدية كثيفة تزيد من التباسه.وتدعو إلى تجاوز مجر عملية ترجمت أو نقل المصطلح من اللغات الغربية إلى استيعاب المصطلح المنقول وهضمه ليصبح أداة فكرية،لأن "الكثير من المصطلحات

المنقولة لم تدخل في أعماق الفكر النقدي وما زال طافيا على وجه اللغة، مثل الحطام المبعثر على وجه الماء بعد العاصفة."[2]

" يعود أصل كلمة العلمانية إلى اللاتينية: « وهي مأخوذة من كلمة SECULARISMوتعني الدنيا»"[3]وقد استخدم مصطلح « سكيولار» «secular» لأول مرة مع نهاية حرب الثلاثين عام (عام 1648) عند توقيع صلح وستفاليا وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة، وهو التاريخ الذي يعتمده كثير من المؤرخين بداية لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب.[4]و بدأت الكلمة تتجه نحو مزيد من التركيب والإبهام على يد جون هوليوك john holyooke (1818 – 1906) أول من صك المصطلح بمعناه الحديث وحول إلى أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي في الفلسفة الغربية.[5] وقد عرفه بأنه: « الأيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية، دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض.»[6] ويقول معجم أكسفورد شرحا لكلمة (sacular) دنيوي أو مادي، وليس دينيا ولا روحيا: مثل التربية اللادينية،الفن أو الموسيقى اللادينية، السلطة اللادينية، الحكومة المناقضة.[7] بينما يقول« المعجم الدولي الثالث الجديد» مادة: (sécularisme) « اتجاه في الحياة أو في آي شأن خاص يقوم على مبدأ أن الدين أو الاعتبارات الدينية يجب أن لا تتدخل في الحكومة، أو استبعاد هذه الاعتبارات استبعادا مقصودا، فهي تعني مثلا (السياسة اللادينية البحتة في الحكومة) »[8]و" تقول دائرة المعارف البرطانية مادة(secularim) « هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها."[9] و"يقول قاموس«العالم الجديد» لوبستر،شرحا للمادة نفسها: الروح الدنيوية، أو الاتجاه الدنيوي، ونحو ذلك وعلى الخصوص: نظام من المبادئ والتطبيقات يرفض آي شكل من أشكال الإيمان والعبادة."[10] وتشترك هذه التعريفات كلها في الاتجاه الدنيوي وإقامة الحياة على غير الدين، وقد تشكل مفهوم العلمانية "في دائرة الصراع السياسي الديني في أوروبا فهو نتيجة مخاض طويل للمجتمعات الغربية في صراعها مع

الكنيسة و تتويجه بالثورة الفرنسية و بالفكر الأنواري ثم الفكر الوضعي، وأنه استقر في صورة محددة في أدبيات فلسفة الأنوار."[11]حيث كان يعني إقامة الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية."[12] وارتكز المفهوم في سياق تطوره الفكري إلى قاعدة فلسفية كبيرة هي قاعدة المعتقد الليبرالي. هذه القاعدة التي تسلم بأولوية الإنسان الفرد في الوجود. كما تسلم بالقيمة المطلقة للحرية، وتعتقد بالأهمية اللانهائية لقدرات العقل الإنساني.[13]فهي تعني تحول مركز تطلعات البشرية من القيم اللاهوتية المرتكزة على ضمان الحياة الآخرة إلى القيم الدنيوية المبنية على تحسين شروط الوجود الإنساني في الدنيا وهو تحول أفرزته النزعة الانسانية الصاعدة، وهذا ما يعني أن الفضاء العلماني قد تشكل"بالتغلب على قوى الغيب والتحرر من سلطة المقدس."[14] وفكرة العلمانية مرتبطة بالتاريخ الأوربي في منشئها وتطورها منذ عصر النهضة، والصراعات التي كانت تدور بين رجال الكنيسة وأهل العلم والفكر والتي انتهت بفصل الدين عن الأمور الدنيوية."[15]وقد شاع استخدام تعبير العلمانية أكثر في المجال السياسي ، وكان المقصود به عدم اخضاع إدارة الدولة لشؤون الكنيسة ، وهذا ما جعل البعض يرى فيها "فكرة مستوردة... وعلينا أن ننظر في مدى حاجتنا إليها، أو عدم حاجتنا."[16]

"ولفظ العلمانية laïcisme كما ترجمت إلى الثقافة العربية أحيانا تدل على كلمة العالم التي ترمز من جهة إلى مكانة المفاهيم العلمية، ومنزلة القوانين العلمية من تفسير قضايا ومشكلات المجتمع والكون. ومن جهة أخرى تبتعد عن القضايا الماورائية الغيبية، وفصل الدين عن الدنيا."[17]هذا ما أدى إلى خلاف والتباس في اشتقاق هذه الكلمة، فتارة بفتح العين"عَلمانية" وأخرى بالكسر"علمانية" فإذا قرئت بكسر العين"علمانية" فمادتها كلمة "علم" أما القراءة الأخرى لهذه المفردة بفتح العين"عَلمانية" فهي مأخوذة من "عالم" أي التمظهر بمعالم وملامح الدنيا وهذا العالم الدنيوي،فيما يرى البعض أن "العلمانية تعني الأمرين معا، دون أن يكون بينهما تناقض سواء فتحنا العين أو كسرناها، فالمفهوم

بصرف النظر عن المصطلح الذي تترجم الكلمة عنه، إنما يعني رؤية العالم أو الواقع والتعامل معه بشكل موضوعي، بعيدا عن الأحكام المسبقة والمطلقة والعاطفية أو الأخلاقية أو الدينية عامة. وفي هذا يلتقي مفهوم العلم بمعناه الموضوعي، بمفهوم الدنيا بمعناه المتحقق في مصالح وأوضاع ووقائع عملية، على أن هذا المفهوم بمعنييه لا يعني رفض الدين أو القيم أو الأخلاق أو التراث أو البعد الثقافي والروحي للإنسان."[18] وما يمكن استخلاصه عن مفهوم العلمانية بشكل عام، سواء قراءة بفتح العين أو كسرها، أنها مرتبطة في منشئها وتوظيفها بالمجتمعات الغربية وهي "الحدث التاريخي الذي قاد إلى الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، والناتج عن أزمة المشروعية التي عاشتها أوروبا طيلة قرون."[19] وولادة الدولة العلمانية التي "تشتق مبادئها من قيم تتصل بالنشاط الإنساني الإجتماعي المادي المباشر، وليس من قيم مفارقة،إنها أداة لتطبيق الحق الإنساني، وليس لتطبيق الحق الإلهي."[20] وإذا كان البعض ومنهم المفكر المغربي محمد عابد الجابري يعتقد أن "مسألة العلمانية في العلم العربي مسألة مزيفة ...و من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعار الديمقراطية والعقلانية".[21]فإن هناك من يتبن موقف آلان تورين القائل :"ليس هناك ما هو أكثر عبثية ودمار من رفض العلمانية."[22] ومنهم محمد أركون الذي يرى أن العلمانية" مفيدة جدا عندما نفهمها جيدا ونستطيع أن نتمثلها ونظمها ونسيطر على تعاليمها وما تتيح لنا أن نفعله."[23]فكيف ينبغي أن نفهم العلمانية ونستفيد منها في نظر أركون؟و ما الجديد في قراءته للمفهوم وكيف يتصوره؟

يعتقد أركون أن "العلمنة تبقى مسألة حاضرة وملحة فيما يخص العالم العربي والإسلامي بشكل عام ... وذلك من أجل تشكيل الدولة بالمعنى الحديث لكلمة دولة، كل القادة المسلمين يتمنون تطبيقها في مجتمعاتهم، لذلك فهم يحاولون إدخال الأفكار الحديثة إلى مجتمعات لا تزال عتيقة البنى والهياكل في معضمها."[24] ويشاطره الرأى برهان غليون

الذي يرى بدوره أن "كل إصلاح للمجتمعات الإسلامية يمر عبر إصلاح الدولة لأنها مركز تمفصل كل السلط."[25] غير أن أركون في مقاربته لمفهوم العلمانية ينطلق من الأسس الفلسفية التي أنتج المفهوم في سياقها والخلفيات السياسية والتاريخية التي حددت مجاله والتعامل النقدي مع المفهوم ثم ينتقل إلى إعادة بناء وإنتاج المفهوم داخل إطار الشروط السياسية والتاريخية و الفلسفية المستجدة. وإذا كانت العلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية تأخذ معنى ومنظور جديد في المجتمعات العلمانية يختلف عن ذلك الموجود في الانظمة الدينية ألاهوتية، فإن أركون يقوم بتحليل هذه العلاقة في التاريخ الإسلامي لينتقل إلى ضبط مفهوم العلمانية و بيان منشئها التاريخي وأدوارها الوظيفية في المجتمعات الحديثة،ويقارب موضوع العلمنة بروح نقدية من زاوية متجددة تأخذ بعين الاعتبار الواقع المجتمعي والسياق التاريخي لطرحها وإخفاق النتائج في طرحها منذ عصر النهضة العربية إلى يومنا هذا.

يحدد أركون مصطلح العلمنة بقوله:" حسب الاتمولوجيا (علم أصول الكلمات) فإن كلمة Laïcos اليونانية تعني الشعب ككل ما عدا رجال الدين، أي بعيدا عن تدخلهم في حياته، في لاتينية القرن الثالث عشر نجد أن Laïcus تعني الحياة المدنية المنظمة كما كانوا يقولون في ذلك الحين."[26] وهو تعبير عن التمييز بين أغلبية الشعب وطبقة رجال الدين (الاكليروس)وعليه فالاشتقاق اللغوي يحيل إلى التمييز بين المجال الروحي المقدس والمجال الدنيوي الزمني.

في تحليل أركون للعلمنة يرى أنها تتجاوز مجرد التفريق بين الشؤون الروحية والشؤون الزمنية- على الرغم من اعترافه بأهمية مثل هذا التفريق - لأن في اعتقاده" تفريقا كهذا موجود عمليا في كل المجتمعات حتى عند ما ينكر وجوده ويحجب بواسطة المفردات الدينية."[27] ولا يقبل الادعاء الشائع بأن الاسلام يختلف عن المسيحية في كونه دين ودولة أو بتعبير أعم دين ودنيا حيث يقول:"فالأطروحة التي تضاد بين الإسلام

والمسـيحية وتقـول، إن المسـيحية قـد فصـلت بـين الـذروتين الدينيـة والدنيويـة فـي حـين أن الإسـلام خلـط بينهمـا منـذ البدايـة. هـي أطروحـة متسـرعة وسـطحية وغيـر مقبولـة، والسـبب هـو أنهـا لا تأخـذ بعـين الإعتبـار الشـروط التاريخيـة لكـلا الـدينين."[28] فالحالـة السياسـية والدينيـة للجزيـرة العربيـة، في مطلـع القـرن السـابع الميلادي ، تبـين اختلافـات أساسـية إذا مـا قارنهـا بحالـة فلسـطين في زمـن يسـوع المسـيح ،كمـا أن الدولـة" في الإسـلام والمسـيحية ظـاهرة دنيويـة قبـل أن تكـون دينيـة، إنمـا اسـتعانت برجـال الـدين لتأصيل مشروعيتها."[29]

كمـا يـرفض أركـون مـن جهـة أخـرى مـا يـدعوها بالعلمانويـة أو العلمانيـة النظاليـة أو الإيديولوجيـة ويميـز بينهـا وبـين العلمانيـة حيـث يـرى أن الأولـى متطرفـة سـلبية والثانيـة معتدلـة إجابيـة ويقـول:" أنـا انتقـدت نوعـا مـن أنـواع التطبيـق للعلمانيـة، ولـم أنتقـد العلمنـة ككـل."[30] ويبـرر نقـده لهـذا النـوع مـن العلمنـة فـي كونهـا تطرفـت وأصـبحت عقيـدة إيديولوجيـة تضـبط الأمـور وتحـد مـن حريـة التفكيـر حيـث يقـول:" يجـب أن نحتـاط جيـدا. العلمنـة لا ينبغي لهـا هي الأخـرى أن تصـبح عقيـدة أيديولوجيـة تضـبط الأمـور وتحـد مـن حريـة التفكير كمـا فعلـت الأديـان سـابقا. والعلمانيـة النضـالية Le laicisme المعادية للكهنوت في الغرب."[31]

بعـد اسـتبعاده للموقـف الـذي يختـزل العلمنـة فـي التفريـق بـين الجانـب الروحـي والجانـب الزمنـي، والموقـف الـذي يـرى فـي العلمنـة مجـرد اسـتبعاد للمجـال الـديني،يعرض أركـون تاريخيـة مفهـوم العلمنـة وفـق مقاربـة أنثروبولـوجي؛ حيـث يـرى أن الإنسـان مـن الناحيـة الأنثروبولوجيـة لـه حاجـات ودوافـع تتجـه فـي اتجـاهين أساسـيين مترابطين:توجـد أولا مرتبـة الرغبـة l'instance du désir مـع كـل القـوي الملحقـة بهـا (...) هـذه الرغبـة تتـأرجح مـا بـين الرغبـة في الله (...) وصـولا إلى الرغبـة البسـيطة المتمثلـة في الإنجـاب أو الغنى أو الهيمنـة (...) أمـا المرتبـة الثانيـة أو البعـد الثـاني الـذي يمتـاز بـه الإنسـان – أي إنسـان- فهـو إلحـاح الفهـم والتعقـل l'xigence de l'intelligiblité (...) حـدث تاريخيـا أن إلحـاح الفهـم هـذا كـان تعـرض

للمقاومة وحرف عن دربه الصحيح (...) إلى حد أن الإنسان اضطر للنضال والكفاح من أجل اكتساب حقه العميق في المعرفة والفهم. ضمن هذا الخط النظالي من أجل الفهم والتعقل (تعقل الأشياء ومعرفتها) يندرج تاريخ العلمنة بالضبط."[32]

ما يفهم من هذا الطرح هو أن أركون يرى أن العلمنة تتعلق أساسا بإرادة المعرفة والفهم، وهي نضال من أجل تحرير هذه الإرادة من كل عائق أو ضابط لها،" فالعلمنة ينبغي أن تؤخذ كمصدر للحرية الفكرية وكفضاء تنتشر فيه هذه الحرية."[33] لأن العلمانية والحرية مفهومان مترادفان في اعتقاده، ويؤكد أركون على هذا المعنى في قوله:" فالعلمنة التي أفهمها تتركز في مجابهة السلطة الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان ووسائل تحقيق هذه الحرية(...)إن العلمنة تتركز فقط في الإلحاح على حاجة الفهم والنقد داخل توتر عام في الإنسان، بمواجهة ((ضابط)) ما موجود دائما وضروري أن يوجد سواء كنا نعيش في مجتمع الدولة – الكنسية أم في مجتمع الدولة القومية الحديثة."[34]ومنه فقناعة أركون هي أن العلمنة "أولا، وقبل كل شيء، إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية".[35] وهي تواجه مسؤوليتين أو تحديين اثنين:"1 – كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح ؟(...) 2 – أما المسؤولية الثانية (...) أن نجد صيغة أو وسيلة ملائمة لتوصيلها إلى الآخر دون أن نشرط حريته أو نقيدها."[36]

انطلاقا من هذا الفهم للعلمنة يعتقد أركون أنه من الضروري بل من الواجب علينا أن نعيد تعريف العلمانية، فيقول:" أنا شخصيا علماني وأناضل في الأوساط الإسلامية تماما، كما أناضل هنا في فرنسا، من أجل علمانية منفتحة."[37] فمشكلة العلمنة تظل مفتوحة للجميع، والمجتمعات الإسلامية في حاجة ملحة للتنظير للعلمانية لتحويلها من "مفهوم يعبر عن روح تجربة تاريخية معينة، إلى مفهوم قابل للاستثمار الرمزي في أفق فكري أشمل وأعم."[38] فهناك حاجة داخل المحيط العربي والاسلامي إلى بناء نظرية للعلمنة من شأنها أن توفر الشروط والإطار الذي يمكنها من

حـل العديـد مـن المشـاكل التي تعانيهـا،" فوحـده الموقـف العلمـاني في اعتقـاد أركــون، بشــرط أن نفهمـــه جيـــدا، قـــادرعلـــى تحريـــك الأمـــور وطـــرح الإشـكاليات."[39] الخاصــة بـالغموض الــذي يكتنــف العلاقــات بــين مختلــف المجــالات الدينيــة والسياســية والعلميــة فــي المجتمــع.و" عقلنــة العلمنــة الممارسـة واقعيـا في المجتمعـات الإسـلامية ولكـن غيرالمنظـر لهـا".[40]مـن أجـل تحرير العقل من كل أشكال الوعي الخاطىء.

فـأركون يـدعو إلى علمانيـة منفتحـة ذات وجـه إسـلامي مسـتنير ليسـت مناقضـة للـدين وإنمـا مناقضـة لأن يحـول الـدين إلى نظـام أيـديولوجي هدفـه الوصـول إلـى السـلطة أو تحقيـق المزيـد مـن السـلطة،[41] وفـي هـذا الصـدد يقـول:" أقـول بـأن العلمنـة التي أدعـو إليهـا العـالم الإسـلامي ليسـت مضـادة للــدين، وإنمــا هــي فقــط مضــاد لاســتخدام الــدين الأغــراض ســلطوية أو انتهازيــة أو منفعيــة. ينبغــي تنقيــة الــدين الإســلامي مــن كــل الشــوائب التــي علقـت بـه على مـر القـرون."[42] فالعلمنـة التي يـدافع عنهـا ويحـاول التنظير لهـا تتركـز في مجابهـة السـلطة الدينيـة وكـل سـلطة أخـرى ، تخنـق حريـة التفكير في الإنســان ووســائل تحقيـق هــذه الحريــة. وينفـي أركـون أن يكـون الإسـلام مغلقـا فـي وجـه العلمنـة كمـا يـروج البعض،ولكـي يتوصـل المسـلمون إلـى أبــواب العلمنــة فــإن علــيهم أن يتخلصــوا مــن الإكراهــات والقيــود النفســية واللغويــة والإيديولوجيــة التــي تضــغط علــيهم وتثقــل كــاهلهم،[43] فمســتقبل العلمنـة في الإسـلام يعتمـد أساسـا على الانتشـار الواسـع للحداثـة العقليـة أو الفكريـة ولا يمكـن لهـا أن تنتشـر ضـمن فـراغ ثقـافي كالـذي تعيشـه المجتمعـات العربية والإسلامية، بكل إمكانياتها الايجابية.[44]

مـن كـل مـا سـبق ذكـره يمكـن القـول أن أركـون يـدعو إلى الأخـذ بعلمنـة يصـفها بالمنفتحـة والمسـتنيرة، لا تقصـي أي بعـد مـن أبعـاد الإنسـان المختلفـة بمـا فيهـا البعـد الـديني الـذي يعـد في اعتقـاده معطـى مـن المعطيـات الملموسـة في التجربــة الإنســانية وأنــه موجــود فــي جميــع المجتمعــات، والــذي تعــرض لعمليـات الاسـتبعاد والحـذف في تجربـة العلمانيـة النظالية.ويـدعو إلى عـدم سـيطرة بعـد مـن الأبعـاد عـن الآخـر،و ضـرورة فصـل مختلـف ذرى الوجـود



الاجتماعي عن بعضها البعض،وهذا الذي جعل أركون ينتقد نمط العلمانية النظالية التي يرى أنها" اختزلت العامل الديني إلى مجرد فضلة أو بقية من بقايا التاريخ ((التحرري)) (...) وخصخصة الدين عن طريق حذفه من البرامج التعليمية التي تقررها وزارة التربية الوطنية، قد ولدت جهلا ضارا بالبحث النقدي عن المعنى."[45] وهو بهذا الموقف لا يدعو للتراجع عن فكرة العلمنة بمعنى فصل الدين عن الدولة وإنما يدعو لمراجعتها عن طريق التفكير بمسألة العامل الديني/ والعامل الدنيوي بصفتهما بعدين لا يتجزءان من أبعاد الإنسان.[46]

يمثل أركون الاستثناء من بين المفكرين العرب عامة في اهتمامه بالعلمانية بوصفها موقفا من قضية المعرفة،[47] فالعلمنة التي يتبناها ويدعو إلى ضرورة اعادة تعريفها والتنظير لها هي في الأساس علمنة ذات طابع معرفي، غايتها تجسيد الحق الإنساني في المعرفة عن طريق التحرر من كل العوائق والسلطات التي تحجر هذا الحق سواء كانت دينية أو سياسية أو حتى معرفية، لأنه يري أن الطريق لتحديث المجتمعات الإسلامية والعربية يمر عبر "الفكر العلماني المنفتح والممارس بصفته موقفا نقديا تجاه كل فعل من أفعال المعرفة، وبصفته البحث الأكثر حيادية والأقل تلونا من الناحية الأيديولوجية من أجل احترام الآخر وخياراته، هو أحد المكتسبات الكبرى للروح البشرية، وهذه هي العلمنة الحقيقية."[48] وهذا ما جعل المنهج العلماني يشكل لدى أركون هاجسا قويا في كل أبحاثه وفي كل تدخلاته، ومن مسألة العلمانية مسألة إستراتيجية، بل أكثر من ذلك، إنها مسألة حياتية معيشية، وليست نظرية ترفيهية. ويعتقد أن هذا المفهوم الفلسفي الواسع الكوني الذي يقترحه، سيتيح استخدام المصادر الثقافية الخاصة بالفكر الاسلامي من أجل حث المسلمين اليوم على فهم المكتسبات الإيجابية للعلمنة أو كما يسميها الدينوة، بشكل أفضل وتبنيها.[49] و هو في طرحه هذا يركز على المضمون أو المسمى دون الاسم الذي يرى أنه يثير نفور الكثير من المسلمين للوهلة الأولى، ويخشونه كثيرا لأسباب تاريخية، ويعتقد أنه لا خطر في التخلى عن

كلمة العلمنة إذا تحقق مضمونها ومعناها، لأنها مفهوم عرضي تاريخي وليس أزلي أو سرمدي.[50]غير أن البعض من مقدري دره المعرفي وجرأته النقدية يرى فيه موقفا يحمل على الالتباس و المجازفة لأن ثورة أو قطيعة على مستوى العقل، الأسماء فيها لا تقل أهمية عن المسميات، وتغيير الأسماء هو المقدمة أو الشرط الضروري لتغير المسميات.[51]كما أنه في موقفه هذا يلتقي بمعنى ما مع طرح الجابري الذي دعى إلى استبعاد شعار العلمانية وتعويضه بشعار الديمقراطية والعقلانية تحت مبرر أنه شعار يعبر عن حجيات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحجيات.[52]

المفهوم الذي اعطاه أركون للعلمانية يمثل قطيعة على المستويين؛ مع تلك الاراء الرافضة والمعادية للعلمانية من جهة، ومع الاراء االداعمة لها والتي تعتتبرها حلا مناسبا للمشاكل، وبذلك يمكن أن يكون هذا الخطاب النقدي من اركون منعرج لبداية مرحلة جديد يتم فيها اعادة تعريف المفاهيم وتبييئتها كوسيلة للتحرر من الاغتراب الفكري والثقافي الذي ليزال الفكر العربي منذ مطلع عصر النهضة قابعا فيه.

الهوامش:

[1] - يوسف القرضاوي، الاسلام والعلمانية وجها لوجه، مكتبة رحاب، الجزائر، الطبعة الثانية، 1989 ، ص 51.

[2] - هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 85 .

[3] . المعجم الوسيط، نخبة من المؤلفين،(ج1 /2) مطبعة مصر، القاهرة،1986 ،ص 64 .

[4] . عبد الوهاب المسيري عزيز العضمة،العلمانية تحت المجهر، دار الفكر المعاصر ،دمشق،الطبعة الأول 2000 ،ص11 ،12.

[5] . المرجع نفسه، ص 12 .

[6] . المرجع نفسه، ص 12 .

[7] . سفر بن عبد لرحمن الحوالي،العلمانية نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الاسلامية المعاصرة، دار الهجرم، ص22

[8] . المرجع نفسه، ص23 .

[9] . م ن، ص22 .

[10] . م ن، ص22 .

[11] . كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأول، 1992 ، ص 39 ،40 .

[12] - كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي المعاصر،رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2007 ،ص 53.

[13] . المرجع نفسه، ص40 .

[14] -أنظر، على حرب، الممنوع والممتنع – نقد الذات المفكرة- المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1995. ص 280.

[15] - Fouad Zakariya.les arabes à l'heure du choix traduit de l'arabe par Richard Jacquemond 1991 p14

[16] . محمد حامد الناصر، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب،مكتبة الكوثر،الرياض، الطبعة الثانية،2001 ،ص 412 .

[17] - محمد الجبر،رؤية معاصرة في قضايا التحديث والعلمانية، دار علاء الدين، دمشق سوريا، الطبعة الثانية، 2008 ، ص 81. 82 .

[18] . محمد أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، الطبعة الثانية،1998 ، ص 111 .

[19] - Burhan Ghalioun.Islam et politique . la modernité trahie. Alger.ed, CASBAH,1976,p122.

[20] - السعدي بن أزواو، مفهوم العلمانية عند محمد أركون، ضمن أعمال ندوة قراءات في مشروع محمد أركون، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر 2 ، طبعة 2011 ، ص 94 .

[21] - حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب نحو اعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1990 ص 39.

[22] . آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور معيث، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997 ، ص 281 .

[23] - محمد أركون، الإسلام والحداثة،(التبيين، العدد (3.2) 1990 الجمعية الثقافية الجاحظية، الجزائر). ص200.

[24] - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمت هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية،1996 ،276 .

[25] -Burhan Ghalioun.Islam et politique . la modernité trahie.op cit,p 152.

[26] - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 291.

[27] - محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ت هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ، الطبعة الثانية، 1996 ، ص 180.

[28] - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر الطبعة الأولى 1993 ، ص 54.55.

[29] - محمد أركون:تعقيب على بحث أنطوان فرغوث: الدين والعلمنة في أوروبا(العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية، وقائع ندوة همبورغ، الدار التونسية للنشر، تونس 1985.ص218.

[30] - محمد أركون،الأسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وارادات الهيمنة، ترجمت هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 2001 ، ص 206 .

[31] - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 294/293.

[32] - المصدر نفسه، ص 292.293.

[33] محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص 183.

[34] - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 294.

[35] - محمد أركون، العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي بيروت لبنان، الطبعة الثالثة،1996 ، ص 9 .

[36] - المصدر نفسه ص 10 .

[37] - رون هالبير، العقل الاسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب (الجهود الفلسفية لمحمد أركون) ت: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 2001 ، ص33.

[38] - كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأول، 1992 ، ص 44

[39] - محمد أركون، العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية الغرب، ص 7 .

[40] - محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ، ص 182.

[41] - أنظر محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 226.

[42] - محمد أركون،الأسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وارادات الهيمنة، ص 203 ,

[43] - أنظر، محمد أركون، العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية الغرب، ص 59 .

[44] -أنظر، محمد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص 181.

[45] - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ت: هاشم صالح، دار الطليعة بيروت لبنان، الطبعة الثانية 2005 ، ص 59

[46] - أنظر، محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 274.

[47] - أنظر، عادل طاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، ط الثانية 1998 ،ص 39 .

[48] - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 57.

[49]- أنظر، محمد أركون،الأسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وارادات الهيمنة، ص 103.

[50] - أنظر، المصدر السابق، ص 103.

[51] - أنظر، جورج طرابيشي، من انهضة إلى الردة – تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة- دار الساقي بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2000 ،ص 137

[52] - أنظر، حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب نحو اعادة بناء الفكر القومي العربي، ص 39 .

❋❋❋ ❋❋❋ ❋❋❋

الأصوات الاجتماعية والتّضاد الإيديولوجي.
في رباعية الخسوف لإبراهيم الكوني.

أ/ سامية عليوات.
جامعة البويرة.

الملخّص:

"الخسوف" رواية رباعية مبنية على أسس فارقة جعلت منها رواية غير متجانسة تتطلّب قارئا متعدّدا لتفكيك خطاباتها المرموزة، وقد استثمرت حكاية قبيلة تحوّلت عبر سيرورة السرد إلى حبكات متشابكة تتعدّد في المكان والزمان ممّا نتج عنه تفاعل الخطابات واللّغات التي ترصد التفاعل الاجتماعي وتشي بجدلية العلاقات، فهي رواية لا تتوسل، من أجل إيصال خطابها، لغة واحدة وحيدة بل لغات متعدّدة وغير متجانسة، جعلت من خطابها خليطا من الأساليب واللّغات والخطابات، حتى غدت لغة "الخسوف" هي التنوّع الاجتماعي للّغات والأصوات الفردية، مزيج اجتماعي بامتياز مشيّد داخل فعل التبادل والحوار المتواصل بين اللّغات وأشكال الوعي المتجاورة.

Résumé:

" L’éclipse"est un quatrain basé sur une diversification la rendant ainsi un roman hétérogène exigeant un lecteur pluriel qui puisse décortiquer ou décoder ses signes et symboles. L’histoire en question traite d’une tribu qui s’est transformée, au fil du récit, en une pluralité d’intrigues qui se démultiplient dans l’espace et le temps. Le résultat est une formidable interaction discursive et langagière qui illustre clairement la réalité de la société touarègue. Cette dernière ne se fait pas entendre dans une seule et unique langue, mais le récit met en relief toute une palette de genres littéraires et non littéraires multiples . Ainsi, la langue de L’éclipse est un excellent mélange sociolangagier des paroles individuelles et collectives qui se mélangent et interagissent pour créer une communication entre les langues et les formes de consciences environnantes.

*** *** ***

1- مكوّنات مجتمع الرواية: يشكّل مجتمع "الخسوف" تركيبة اجتماعية متنافرة تتساوق مع طبيعة المجتمعات الصحراوية: مجموعات من البشر تفرّقهم المهن والدين والعشيرة، وداخلها مجموعات صغيرة في صورة قبيلة الشيخ غوما، وهي بالحريّ، تشكّل بنية رمزية للموروث الديني والاجتماعي واللّغوي، وتحيا في خضم صراع مع الوافد من العادات والسلوكيات واللّغات التي تصاحب تدفّق الشركات الأجنبية وأرتال العسكر من الجنسيات المختلفة. وكلّ هؤلاء يشكّلون مجتمع الرواية. إنّنا إذن إزاء مجتمع غير متجانس، مجتمع لا يشكّل وحدة متماسكة أو أرضية اجتماعية يتأسّس عليها البناء الفني في سبيل تماسك بنيته، وبدل ذلك ارتهن السارد إلى روابط غير اجتماعية هي الفضاء الصحراوي وروح ذلك الفضاء متمثّلة في أساطير الصحراء وفي طبيعة ذلك الفضاء: البشر في الصحراء متباعدون في تقاربهم كما مكوّنات الصحراء، لكنّهم خاضعون للشروط نفسها، تماما كما تخضع مكوّنات الصحراء لتركيبة مستقرّة منذ الأزل هي من خصوصيتها وطبيعتها، والفكرة التي ينتجها هذا الخليط الاجتماعي ليست إلاّ الصراع الذي يتولّد من الاحتكاك الاجتماعي، الصراع الذي بدأ بين مكوّنات المكان (الصحراء الرملية والصحراء الجبلية) منذ زمن بعيد.

هكذا تبني "الخسوف" مجتمعًا غير متجانس، بل متصارعا إيديولوجيا: القبيلة، وهي بنية اجتماعية، الشركات الأجنبية، وهي بنية طارئة، موري وكونستانس، بنية رمزية، بورديللو، سلطة أجنبية، مخلوقات الصحراء وحيواناتها، بنية قارّة.

لا تربط بين أعضاء هذا المجتمع أي رابطة مهنية أو اجتماعية. العلاقة الوحيدة الظاهرة هي الصدام ومحاولة الإخضاع، ممّا عزّز انتشار علاقة عدم التكافؤ وولّد توتّرات مزعجة في فضاء منعزل لا سلطة تضبط علاقات أفراده، لذلك تقدّم هذه العلاقة غير الثابتة في الأصل، صورة واضحة للتقاطع الحاصل بين العناصر القارّة في المكان وتلك الطارئة عليه، التي تسعى لفرض سلطة جديدة وغير مبرّرة، فينتج الصراع.

ترسم الرواية في جزءها الأوّل صورة لمجتمع مصغّر (القبيلة) يعيش في انسجام على الهامش، لكنّها تقدّم مؤشّرات على تغيّر هذا النظام منذ بدايتها أيضا حين



يجفّ بئر أطلانطس، مصدر الاستقرار وآلية التوازن والانسجام الاقتصاديين، لكن سرعان ما تفقد هذه الآلية فعاليتها بفعل الجفاف، فتجد القبيلة نفسها مضطرّة إلى الهجرة، فما يلبث التوازن الاجتماعي أن يختلّ بعد اختلال التوازن الاقتصادي بفعل نضوب مياه البئر.

تجربة الحياة في الصحراء مرتبطة بالارتحال، الواحة هي وجهة جديدة، يتطلّب التأقلم سلوكيات جديدة والتخلّي عن أفكار سابقة، لا تمنح الواحة أفراد المجتمع المصغّر الوافد علاقات سلسلة ومتداولة، الصراع على سلطة الواحة، والتأقلم مع نظام اقتصادي جديد هي أهمّ رهانات الحياة هناك« كلّ أفراد القبيلة استبدلوا، مع الوقت، الأكواخ بالخيم في مدد متفاوتة، منهم من بادر ومنهم من تمهّل.»[1]،« أنت تعرف صراحتي وتعرف أيضا مدى معزّتي، أنت تعرف أكثر منّي أنّ أجل الشيخ غوما قد حلّ والصراع سوف يشتدّ لاختيار خليفة له.» [2]هكذا تشير الرباعية إلى ملامح وتجلّيات المتخيّل الاجتماعي المتحوّل نتيجة العيش في مجتمع غير متجانس، لتؤكّد عبر أجزائها الأربعة نتيجة الاختلاط بالآخر، حيث يعمل اللاتجانس الاجتماعي على الاقتراب من عناصر المتخيّل وتمظهراته. وبذلك لا تختزل "الخسوف" التعقيدات الاجتماعية في مقولات موضوعية فقط، بل تشخّص الظواهر والعلاقات والأصوات واللّغات عبر إشاراتها، وتشكّل دلالاتها الاجتماعية بطريقة جديدة في التقاط تغيّرات المجتمع والمتخيّل بما يلفت النظر إلى متخيّل اجتماعي وثقافي مغاير للموروث الواقعي في السرد العربي، يتغذّى من شرايين العجائبي ويستند إلى المحكي الأسطوري، ويقيم حوارا مع الخطابات الغيرية والأجناس التعبيرية غير الأدبية، لذلك تقول العلاقات الداخلية لمجتمع الرواية الصحراوي بحوار متعدّد الأطراف يبحث فيه كلّ طرف عن تحقيق ذاته ورصد صورته في نظر الآخر، فيصبح الكلام عرضا لأشكال أوعاء المتكلّمين ومستوياتهم، والآخرين ومستوياتهم الاجتماعية واللّغوية، وملتقًى للذّات والآخر عبر الطبيعة الحوارية للكلمة. ومرّة أخرى تكشف الصحراء عن طبيعتها من خلال ملفوظات مجتمع يعيش فيها: لا رابط مهنيا أو اجتماعيا يربطهم أو يقرّبهم من بعضهم البعض، مجتمع غير تراتبي، مفارق، المفارقة هي ما يصنع الصحراء، وهي ما يصنع

الحوار، إذ لا حوار بين متطابقين يريان في الكلمة الواحدة المعنى نفسه ويستخدمانها بذلك المعنى، ولا حوار مع من سكنه اليقين.

2- اللّغات الاجتماعية: يخبر تحليل أصوات المجتمع في "الخسوف" عن تعدّدية اجتماعية تكشفها ملفوظات متغايرة تعبّر عن أصوات متضادّة إلى حدّ الصراع، وقد تعزّز ذلك باختلاف المرجعيات الفكرية والخلفيات الدينية التي يصدر عنها كلّ صوت.

إنّ ما يستوقفنا أثناء قراءة الرباعية ليس فقط تعدّد عناصر الإطار الموضوعاتي فيها وأشكال صيغ الخطاب، وإنّما أيضا التعدّد اللّغوي المولّد لتعدّد صوتي يستهدف خلق تخييل يقفز على الواقعية المتوهّمة والأحادية المتكلّسة لغويا وصوتيا ليشكّل نصًا متعدّدا ومتداخلا وهجينا، وخطابا مشخّصا بلغة تبنى داخله بوصفها جزءا من التجربة التي تعيشها الشخوص وتنقلها كلماتهم في عالم النّص وتحيل بإشارات إلى خارجه، حيث تجد لها رديفا في المجتمع الواقعي الصحراوي، وبوصفها كذلك جزءا من مغامرة الكاتب في حكي عالم الصحراء الذي لا يعيد إنتاج عالم المدينة من جهة، ويبدع في الكلام التي تنتجه الاستذكارات والأحلام والمسموعات الاجتماعية التي يطرق إليها أذنيه في حديث القوافل والمجالس.

تحقّق "الخسوف" في كلّ جزء منها تعدّدا صوتيا (وعيويا)، ذلك أنّها تجمع لغات اجتماعية متعدّدة تشكّل خطابات غيرية ووجهات نظر متصارعة، يقف السارد على مسافة واحدة من ملفوظاتها في دعم واضح لحياده.

2-1- الخطاب الوطني: أوّل الأصوات ذات الصدى في مجتمع الرواية يمثّله الشيخ غوما، شيخ القبيلة وزعيمها، صوت شكّلته تجارب الحياة في صحراء قاسية، حكيم، متديّن، ووفيّ للصحراء وللدّماء التي سالت دفاعا عنها، محترم في قبيلته وفي الأوساط الحكومية وفي المجالس الرسمية، تاريخه النضالي يشفع له عند أعلى درجات المسؤولية في الدولة« بقي في الأسر شهورا كاملة امتدت قرابة العام، قابل خلالها ضباطا إيطاليين كثيرين يبدو من أسلوبهم أنّهم من ذوي الرتب العالية..»[3] رفض في أعقاب خروجه من السجن، منصب المشيخة الذي أصرّت القبيلة على أن يتقلّده وقالوا أنّه « ليس هناك رجل واحد يستطيع أن يتولّى شؤون القبيلة طالما هو على قيد الحياة، وبقيت القبيلة ثلاثة أشهر بدون شيخ قبل أن ينزل غوما

عند رغبتهم ويرضى بقبول المنصب.» [4] قائد مفاوض باقتدار، ومحاور بارع، يحكّم صوت العقل ويسعى في مصالح أفراد قبيلته، مهاب الجانب، ترده الأخبار قبل غيره ومطّلع على أحوال قبيلته:« وقف في مواجهتهم وقال مهددًا بسبابته: "ألا تستحوا، في المخيم مأتم وأنتم ترقصون وتغنّون، توقّفوا حالا. اذهبوا من هنا!. سرت بين الرجال همهمة وهمس، لم يجرؤ أحد أن يسأل من الذي مات.» [5] يعرف أساطير المكان وبطولات أهله، حريص على قبيلته وعلى مصالح الدولة أيضا، هكذا هدّد كونسا الذي كان يتظاهر بالتوفيق في اختيار مكان حفر النبع، لكنّه يحفر في المكان غير المناسب، برأي غوما، فقال له: « بلغي أنّك تريد أن تلعب برزق الأطفال والعجزة وتقتلهم جوعا وعطشا! تتآمر على النبع. إياك! تتظاهر بالتوفيق في اختيار المكان وتستمرّ في الحفر في المنطقة الغربية خارج حزام النهر حتّى إذا انتهت مدّة العقد لملمت آلاتك ورافعاتك وحفارتك ورحلت. إياك! هذه حيل لن تمرّ، يجدر بك أن تنقل حفارتك إلى المنطقة الجنوبية الشرقية إذا أردت أن تقدّم الدليل على حسن النية"... بعد يومين كانت الآلات الوحشية تنقل ضجيجها الذي لا يتوقّف نحو الشرق... مع حلول الشتاء تدفّقت الينابيع وتفجّر الماء من النبع.»[6] رجل مثقّف ويؤمن بالاختصاص في العلوم، ما دفعه إلى انتقاد كونسا حين جاء بالرقريقي الذي كوى ماريا زوجة كونسا بالسيخ الملتهب في رأسها:« لا يليق بعالم مثلك أن يستعين بالدجالين في معالجة المرضى!.» [7] لا يخشى في الحقّ لائما، وينتقد قرارات الحكمدار:« إنّي أرثي لحالكم، أشعر بالخجل نيابة عنكم.. يؤسفني يا حضرة الحكمدار أن أقول إنّكم سفّهتم كلّ عملنا في الماضي ... كي تأتوا اليوم لتطلقوا النار على أولادنا وأحفادنا... وكيف سأعبّر عن ذلك؟ سأرفع السلاح...» [8]

أنقذ قبيلته من كوارث كانت ستؤدي بهم عن بكرة أبيهم، بداية بالموت عطشا ومرورا بالطوفان الثاني وانتهاء بالعقارب التي هاجمت الوادي:« ولو لم يصل الشيخ غوما بقبيلته وادي الآجال، بعد أربعين يوما من انطلاقه لعبور الصحراء الرملية، لما صدّق أحد هذه الواحة وجدت فوق الأرض يوما ما.» [9]، حكمته وزهده عن متاع الدنيا أنقذا قبيلته من الهلاك مرّة أخرى إلاّ من عصى أمره: «..إذ أردنا النجاة من العقارب – التي ما هي إلاّ عقاب ربّاني على آثام ارتكبناها- فعلينا أن نتطهّر ونرتدي لباس الإحرام كما يفعل المسلمون في الحج عندما يتجرّدون من

المخيط، علينا أن ننتصر على أنفسنا ونحتقر مقتنيات الدنيا وندع آثامنا مدفونة بين ثنايا الأكياس والخروج ونوليها ظهورنا كما تعوّدنا أن نفعل في مواسم السيول.» [10]

2-2- خطاب العجيب والخارق: يمثّل العراف "مهمدو" صوتا ذا خلفية مغايرة، رجل مفتون بالمال ومسكون بالجنّ، لا يتورّع في استظهار جثث الموتى وذبح الجيفة خدمة لأغراضه الشيطانية، مات وبعث حيًا، يتخلّف عن مواعيد القتال ويسخر ممن يواجهون عدوا مجهّزا بأسلحة خرافية تروى عن فعاليتها الأساطير ببنادق عثمانية قديمة. [11]

يتظاهر بالمرض في وقت الشدّة فيقولون عنه:« العراف يتمارض، إنّه يعرف أنّ الجهاد ضدّ الجنّ شيء والجهاد ضدّ الطليان شيء آخر، حقًا أنّ الحرب تضع الناس على المحكّ وتفرز معدن الرجال.»[12] فيتزاحم الأطفال أمام مغارته يصفّقون ويردّدون: « مهمدو مرة! مهمدو مرة.»[13] وحينها أدرك أنّ الأهالي هُم من ألّب عليه الصّبية، فالتحق بالمعسكر ثمّ وقع في الأسر، لكنّه هرب بطريقته:« هربت. قرأت على رأس العسس آية الكرسي المعكوسة وتعويذة أخرى تقيّد العفاريت تعلّمتها من المرحوم الشنقيطي فنام الحرس وتسلّلت من معسكرهم هئ- هئ- هئ...»[14] أمر أدهش الشيخ غوما. وحتّى حين أسروا مرّة أخرى اضطرّ مهمدو أن يحتكم إلى مهنته ويطلب النجدة من الجنّ: « ركن إلى ربوة وطفق يقرأ التعاويذ ويردّد الأوراد ويقطّع أوصال آية الكرسي مخاطبا المردة حتى مطلع الفجر.. لبّى أعوانه النداء وتنادوا وجمعوا شملهم في الصحاري المجاورة وهبّوا إلى نجدته، قال إنّهم جاءوا يركبون العجّاج وغطوهم بكساء من غبار وحجبوهم عن أعين العدو... فأمسك المجاهدون بأيدي بعضهم وانسلوا في وضح النهار ولولا أعوان مهمدو لما نجا منهم أحد يومها، فعرفوا كيف يعطون للعرّاف ما يستحق من التقدير وهم الذين أشبعوه اغتيابا.» [15] ومنذ هذه الحادثة صار صديقا حميما للشيخ غوما: يستشيره في كلّ أمر ويأخذ برأيه في بعض الأحيان.

وعلى العموم فإنّ مهمدو يمثّل صوت العجائبي والخارق في الرواية. إنّه أحد مكوّنات الصحراء، يربط بين عالمي الإنس والجنّ، يكلّم الثقلين ويستغلّ المردة في



خدمة بني جنسه، رجل رغم كلّ مساوئه مؤمن بالقضاء والقدر، حتى إنّه لم يحاول الفرار من الطوفان، لأنّه أدرك أنّه قدره ولا مفرّ من القدر.[16]

2-3- الخطاب الديني: يمثّل الصوتَ الدينيَ في الرباعية "الحاج البكاي" والشيخ "المراكشي".

أمّا المراكشي فهو متصوّف بحقّ، يعالج المرضى ويسدي لهم النصائح. كان دائما يقول عن مهمدو:« "الإنسان الوحيد الذي يرى ملا يرى ويسمع مالا يسمع" ثم اقترح عليه أن يبدّل مكان إقامته ويهجر كهفه الموحش.»[17] وقد اقترح عليه أن يقيم في الجامع حيث سيضمن له العناية. وحين أغمي على مهمدو وظنّ الجميع أنّه مات سارع الحاج البكاي، وهو أحد أتباع الطريقة القادرية، إلى تحضير مراسيم الجنازة والدفن، وصرخ في القوم المذهولين: «لا حول ولا قوّة إلاّ به تعالى استغفروا الله يا جماعة، إنّ الموت أقرب لنا من حبل الوريد، فما بالكم تقفون كالبلهاء؟ رحمة الميت أن تغسلوا جسده وتودعوه القبر بأسرع وقت.»[18] وحين جاء من همس في أذن الشيخ المراكشي بما يفيد أنّه سمع صراخا ينبعث من القبر، نهره وحمد الله أنّ أحدا من الحاضرين لم يسمع هذا "الهذيان"، ثمّ خشي الناس أن تكون روح المرحوم قد تملّكتها الأرواح وبدأ مهمدو يخضع للحساب، سخر المراكشي من هذا التفسير"الشعبوي" في البداية، ثمّ مالبث أن هبّ يهجم على القبر بالفأس وينهمك في الحفر لاستظهار الميت –الحي، فاعترض الحاج البكاي قائلا إنّ هذا جنون، وتدنيس لقداسة الموتى واقتراف للإثم، اتق الله يا شيخ والعن الشيطان، فلعنه الحاضرون أيضا واشتبك الشيخان في عراك طويل انتصر فيه المراكشي وصاح في القوم:« هيا ساعدوني في الحفر ولا تضيعوا الوقت.»[19] بينما صاح فيهم الحاج البكاي :« تقفون كالبلهاء مكتوفي الأيدي في وقت يعمد فيه الأحياء إلى نهش رفات الموتى، يا جماعة الضرب في الميت حرام.»[20] في الأخير انتصر رأي المراكشي، وهجر البكاي الواحة.

إنّ صوتي البكاي والمراكشي مع أنّهما يصدران من خلفية واحدة إلاّ أنّ صراعهما ليس إلاّ قولا مواربا من السارد أنّ الدّين عامل توحيد للقبيلة، لكنّ اختلاف المذاهب هو وبال القبيلة: لا يمكن أن يكون الدّين دينين وإن كانت القاعدة تقول:

في الاختلاف رحمة، مع ذلك، فإنّ ازدواجية الصوت الديني لا تكشف إلاّ عن تعدّد صوتي يحفل به مجتمع الرواية وإن صدر عن خلفية واحدة.

2-4- الخطاب الإمبريالي: يمثّل الجنرال "بالبو" والكابتن "بورديللو" والمهندس "موري" صوت الامبريالية والاستعمار بكلّ أشكالهما رغم اختلاف وظائفهم. هكذا يسعى "بالبو" للاستيلاء على الأرض بقوّة الجيوش ويستغرب أن يحاربه الأهالي، صوت عسكري متعال، يحتقر المقاومة ويصف المقاومين بأرذل الصفات، في كلامه عنجهية غير مبرّرة وغرور القوّة. قال مرّة لغوما وهو سجينه:« لماذا ترفعون السلاح في وجوهنا مادمتم لا تطمعون في النصر؟... هذا غباء، هذه ليست بطولة، لا يمشي في الركب الذي يتحرّك نحو العدم والموت إلاّ البلهاء أمثالكم!... بدو بلهاء تدفعون بأنفسكم للتهلكة وتتوهّمون أنّكم تؤدّون الواجب، الواجب في الدفاع عن ماذا؟ عن صحراء عارية لا أوّل لها ولا آخر ...هئ، هئ، هئ... يا لكم من مكابرين بلهاء... لديّ اقتراح: لماذا لا تتركوا لنا الشريط الساحلي وتذهبوا لتمارسوا الحرية في الصحراء...» [21]. وصوت الكابتن "بورديللو" لا يختلف في مضمونه عن صوت جنراله، مع حماس زائد وطموح يفوق قدراته، إنّه صورة للبطش والتنكيل التي عرف بها الاستعمار العسكري. حين كان يزور"آجار" في السجن مرّة، دفع نحوه بقارورة خمر شرب محتواها وعبّأها بالبول، وقال له: « سوف نمتحن صمودك، تريد أن تفوز بالبطولة على حسابي. تقود التمرّد وتثير البلبلة بين المتطوّعين وتخرّب خططي، هيا اشرب من نهر الجنة، تطمع في الدخول إلى الجنة هئ، هئ.. أنت بدوي أحمق وسوف تضطرّ لأن تشرب من مياه جنّتي عاجلا أو آجلا، أنصحك بأن تشرب، تضيّع الوقت، اشرب اليوم قبل الغد، فربّما تراجعت في الغد وحرمتك حتّى من البول هئ، هئ.» [22]، يتحدّث عن أحلامه "غير المشروعة" بعد أن تلعب الخمرة برأسه فيقول إنّه سيستولي على بلاد الحبشة، بعد أن يتوغّل في الأدغال « وأنّ المسيح سيتدخّل ويحسم المسألة لصالحه، فيعتقل ملكهم الغوريلا ويضعه في قفص ليفرّج عليه الخلق في شوارع روما، سيقول عنه رؤساءه إنّه شجاع ويليق به أن يحمل لقب حفيد الرومان، وريث شرعي لسيبيون العظيم قاهر هانيبال ومدمّر إمبراطورية الهمج في قرطاجنة، وسينال لقب جنرال! لابدّ أن ينتزع لقب جنرال مقابل انتصاراته في الحبشة.» [23]، بطل مزيّف يبحث عن انتصار

مزّيف، يبحث عن انتصار العظماء بقتل النساء، فقد دفع بزوجة "آجار" إلى ألسنة نار أوقدها جنوده، ثمّ قتل أمّه أمام عينه [24] وأشاع في الأهالي أنّ "آجار" هو من فعل ذلك بعد أن شرب كثيرا من الخمر[25] فلعنه الأهالي ولقّبوه بـ "قاتل أمّه". يحتفل إذا تمكّن من اعتقال بدوي أو راع في صورة "آجار". إنّه نموذج للهمجية الرعناء التي حلّت بالصحراء مع جيوش الاحتلال.

"موري" صورة صوتية أخرى للإمبريالية الغربية، جاء بشركته إلى الواحة لحفر النبع، وهو في الأصل عسكري ينقّب عن ثروات الصحراء، لا يتكلّم كثيرا ولا يقول إلاّ صباح الخير، لكنّ الشيخ" الغالي"، وهو خطيب المسجد، لديه أخبار أخرى عنه:« محدثي أكّد أنّ الطلياني عمل برتبة ملازم في جيش الغزاة، رآه من شقّ الباب في حبس مرزق، جاء برزمة من الأوراق وتحادث مع بورديللو طويلا قبل أن يعود إلى طرابلس.»[26] ولكي لا يكتشف الأهالي حقيقته، غيّر اسمه، وقال الغالي: « ليس صعبا أن يغيرّ اسمه من بَاتريكو إلى موري أو أي اسم آخر، زوّر الأوراق التي تثبت اسمه الجديد. أنتم لا تعرفون هؤلاء الدهاة، ليس هناك أدهى من النصارى... إنّهم ينافسون إبليس في الشيطنة.»[27] لكنّ موري المختبئ خلف اسمه الجديد ومهمّة الحفر، لم يكن في الحقيقة إلاّ عسكريا خادع الأهالي وخطب فيهم بعد أن تمكّن من اكتشاف مقبرة الجرمنت ومومياء الملكة تانس، فقال إنّه:« سعيد لأنّ الله وفّقه في انجاز مهمته فقدّم هديته لأهل الوادي وقال إنّ اكتشاف عاصمة الجرمنت القديمة يعادل اكتشاف مقبرة توت غنخ آمون.. وربّما فاقها هذا الاكتشاف إثارة بعد العثور على مومياء تانس المحنّطة منذ خمسة آلاف سنة... واستنكر تلك الأصوات التي ترتفع في الوادي وتشيع انتماءه إلى الفاشست.. وأوضح بخبث لا يتقنه سوى أمثاله.. أنّ هؤلاء الذين يلفّقون هذه الشائعات يخونون وادي الآجال ويقدّمون خدمة جليلة للاستعمار بالإبقاء على كنوز الصحراء وتاريخها القديم مطمورة تحت الرملة.» [28] ولسنا ندري بعد ذلك كيف يكون الحفاظ على الكنوز خدمة للاستعمار. كلام ملفّق لا يتقن صياغته إلاّ أمثال موري الذي أخذ المومياء المكتشفة إلى عاصمة الواحات ومنها طار إلى طرابلس، ثمّ عبر البحر إلى روما.

أمّا "كونسا" فهو مثال على جهل المستشرقين بالشرق الذي يشتغلون عليه، جاء في مهمة حفر النبع، فتورّط في علاقة مشبوهة مع "زهرة" سيئة السمعة، اضطر أن يتزوّجها ويدخل إلى الإسلام وهو لا يعرف عنه شيئا ولا يريد أن يكون مسلما. تخبر ملفوظاته عن جهله بالدّين وبالصحراء، لا يفرّق بين غزال وعشبة في السراب، تماطل كثيرا في حفر النبع، لأنّه مثل موري كان يبحث عن الكنوز.

2-5- خطاب السلطة: آخر الأصوات التي يصل صداها إلى الصحراء هو صوت السلطة. صوت كلامه موارب وملتو في الحديث وجها لوجه، صريح مع ذاته في السّر. هكذا يسأل الوالي غوما:« أرجو أن تكون محادثاتك مع المسؤولين في الولاية قد أثمرت، أقصد إلى أي حدّ كانوا إيجابيين في تلبية مطالبكم؟.»[29] وحين أجاب الشيخ غوما أنّه لم يجن سوى الوعود برغم تواضع مطالبه، ضحك رئيس المجلس التنفيذي وابتسم الوالي بمرح. وحين شكا له ناظر الزراعة الذي استبعد إمكانية الشروع في مشروع حفر النبع ما كان منه إلاّ أن استلقى في كرسيه إلى الوراء وضحك طويلا واستمرّ يضحك حتى ودّعه عند الباب، فلم يعرف غوما معنى تصرّفه هذا: هل هذا من قبيل الاستحسان أم من باب الاستنكار؟ غرق الحاضرون في الضحك، حتّى الوالي ضحك، مشاكل الرعية عند السلطة مدعاة للضّحك، هذا هو موقفها، وهذا هو خطابها. حتّى عندما فاض النبع وغرقت أدار، وطار الخبر، ووصل إلى عاصمة الولاية وقد« كان الوالي يعقد اجتماعه الأسبوعي، فالتفت إلى رئيس المجلس التنفيذي وتساءل: تقول أدرار، أليست هذه الواحة التي اتخذها غوما مقرا له؟... قمنا بواجبنا على كلّ حال، لم نقصّر في شيء.»[30]، وحين وصل الخبر إلى رئيس الحكومة « ألقى بالجريدة الانجليزية وخاطب سكرتيرته الحسناء: مطالب أهالي الواحات في السنوات الأخيرة لا أوّل لها ولا آخر، الحمد لله الذي خلّصنا من وجع الرأس وأغرق إحداهن، اللّي يموت من الشياطين يخفّف على الملائكة! هيء، هئ، هئ .» [31] وحين بلغ الخبر إلى الملك قال مخاطبا رئيس الديوان الملكي: « الواحات عبئ كبير على المملكة، اللورد كينجستون أخبرني بعد الاستقلال أنّ الصحراء الكبرى منطقة مهدّدة بالزلزال واندلاع البراكين فقلت له:" من فمك إلى باب السماء، ربّنا يسمع منك ويخلّصني، أنا لا أريد من ليبيا غير شريطها الساحلي".هه. هه. هه... وأضاف وهو يقاوم نوبة السعال:

- الله نفسه ضدّ الصحراء، حرمها حتى من النفط وأتى به إلى الساحل، هل هناك أمل في أن يغمر الطوفان كلّ الواحات في الدواخل ويشفينا من الصداع؟.» [32] إنّه خطاب مرعب، تفوح منه رائحة الأنانية والخيانة، صوت قد لا يتوافقّ إلاّ مع خطاب المستعمر، هل هما سيّان لأنهما ليستا سلطتين شعبيتين؟

3- صراع الأصوات: يتجسّد صراع الأصوات الاجتماعية في "الخسوف" من خلال مجتمع الرواية وطبيعية العلاقات التي تقوم بين أفراده (أو جماعاته اللّغوية والمهنية) واستقلال كلّ جماعة بوجهة نظر خاصة. إنّ مجتمع الخسوف كما كشفنا ذلك سابقا، تركيبة غير متجانسة، شأنها في ذلك شأن الرواية بوصفها شكلا هجينا، تشكيلة من البشر لا يجمع بينهم رابط مهني أو ديني أو عرقي(باستثناء أفراد القبيلة)، وهذا ما جعل "الخسوف" حافلة باللاتجانس بين أصواتها التي كانت دائما متباينة وتعبّر عن وجهات نظر متضادّة، فقد بنى الروائي نصّه على أرضية اجتماعية مغايرة للمألوف الروائي العربي، القائم على التجانس الاجتماعي والبنائي أو التركيبي، ما خلق أصواتا مختلفة المصادر الفكرية والرؤى الاجتماعية نحو قضايا مجتمع الصحراء وأحداثه. أصوات على قدر من الحرية والاستقلالية تقرّ بالوعي الغيري، تعارضه لكنّها لا تمنعه من الظهور، ممّا أعطى قوّة حقيقية للصوت الاجتماعي ووجهة نظره، الأمر الذي أنتج تعدّدًا في الرؤى. هكذا تتعارض الأصوات حول كلّ التيمات التي شكّلت إطار الصراع، بدءا بالموقف من زواج "آيس" من "باتا"، حيث يعترض الشيخ غوما على هذه الزيجة ويرى أنّ "باتا" قد عزمت على الزواج بالأطفال بعد أن ملّت من تحطيم الرجال ودفنهم في القبور، لم يتوقّع أن تصل بها الوحشية إلى هذا الحدّ، لكنّها ردّت:« المفاهيم تختلف وأنت لم تتغيّر، ما تراه أنت وحشية أراه أنا حنانا.» [33] صورة نموذجية عن الوعي المفارق الذي تحفل به الرواية على غرار هذا المثال« بدأ سعادي بك سلسلة من الإجراءات التنكيلية بالأهالي وفرض عليهم ضرائب قاسية وإتاوات مجحفة.. اعتبرها البعض جزية كان أحرى لسعادي بك أن يفرضها على الروم لأنّها لا تجوز على معشر المسلمين، وصل هذا الهمس إلى آذان سعادي بك على الفور فاعتبره تحدّيا لسلطته ورأى فيه بوادر للتمرّد.»[34] هكذا ترى الرعية في سلوك الحاكم عملا لا يتطابق مع ما تقوله الشريعة، بينما يرى هو فيما تراه الرعية تحدّيا وتمرّدًا،

الكلمة هنا حلبة لصراع أصوات، أفكار، لا يعوزها التناقض. أمّا صراع "الحاج البكاي" و"الشيخ المراكشي" حول مسألة استظهار جثة مهمدو[35] فيمثّل نموذج الصراع الداخلي في الصوت الواحد على اعتبار أنّهما يصدران من خلفية واحدة، لكنّ أنانية الذات تشطره إلى ما يحقّق غرضها من الصراع حول الموضوع: المذهبية في الخلفية الواحدة مصيبة أخرى في المجتمع المتعدّد، تجزيئ المجزّأ وتفكيك المفكّك تزيد من حدّة الصراع الإيديولوجي، فتنسى الأهداف الحقيقية للصراع كما في حوار "مهمدو" والشيخ "غوما" حول مسألة استظهار الموتى:

« - هل تريد أن تقول إنّك..أنت الذي اقترف تلك الجريمة البشعة؟

- ولماذا تسمي ذلك جريمة؟

- وماذا يمكن أن أسمي التنكيل بالجثث ونبش قبور الموتى؟

- هذه خرافات.

- كيف تسمّي التمثيل بالموتى وإهانة المقدّسات خرافات؟

- أنا أعني ما أقول، الشاة لا يهمّها سلخها بعد ذبحها.

- الشاة لا يهمّها سلخها بعد ذبحها! الإنسان كائن مقدّس وتشبيهه بالشاة تجديف في حقّ الخالق.

- إذا غادرتهما الروح فكلاهما جثة، والجثة نجاسة في عرف الله، هكذا يؤكّد القرآن.

- لست فقيها في الدين ولكنّني أعرف شيئا واحدا، حرمة الميت وقداسة الموت تمنعنا من العبث بجثمانه، وما فعلته تنكيل بجثة طفل..» [36]

محاكمة "مهمدو" بجرم هبوب العاصفة وغزو العقارب للواحة صورة أخرى من صور تعدّد أشكال الوعي وصراع الأصوات، وهي تكشف ثلاثة أوعاء مختلفة على الأقل:

« قال الجاروف: مسؤوليته في ذلك أكيدة يا جماعة. يستطيع السّحر أن ينقلب على السّاحر كما يحدث دائما في الواقع، لكن أن يتعمّد السّاحر أن يقلب السّحر علينا وعلى كلّ الواحة وينجو هو فهذا ما يستوجب العقاب.

قال الزبرجداني: يجب التحقّق أوّلا من قيامه بالفعل الأوّل، هل قام باستدعاء العاصفة؟ هنا همهم أكثر من الصوت:" نعم، نعم هذا مؤكد."

واصل الزبجداني: هل للعاصفة علاقة بالعقارب؟

هتف أكثر من صوت:- علاقة مباشرة، طبعا، طبعا.

زمجر الجاروف: - لماذا نذهب بعيدا يا سي القاضي؟ لقد اعترف بنفسه أنّه أخطأ في الخلطة السحرية أو في الترتيب أو في شيء من هذا القبيل ..ظلّ يبكي ويشتكي ويطلب المغفرة من المارّة طوال الأيام الماضية.. ثمّ التفت إلى الوجهاء عل يمينه وسألهم:

- أليس صحيحا ما أقول يا جماعة؟

فأجابوه وهم يهزّون رؤوسهم: صحيح صحيح، أكّد ذلك أكثر من شاهد.

واصل الجاروف قراءة صحيفة الاتّهام:

- ماذا تريدون أكثر من هذا؟ هل هناك دليل يفوق الاعتراف؟

اعترض أحد الحاضرين: ربما فقد قواه العقلية، الاعتراف لا تكون له قيمة قضائية إلاّ إذا ثبت أنّ المجرم يتمتّع بكامل قواه العقلية.

تولّى الجارف استنطاقه:- هل تريد أن تقول إن مهمدو يهذي؟

- نعم ربّما يهذي، لا شكّ أنّه كان يهذي.

قال الجاروف:- هل يعقل أنّه كان يهذي طوال الأيام الماضية؟ لقد اعترف بنفسه أكثر من مرّة، أياما متتالية، لمجموعة من الناس. يستطيع أن يهذي في اليوم الأوّل ويستطيع أن يهذي في اليوم التالي ولكن ليس في كلّ الأيام، مهمدو هو البلوى، وعلينا أن نتّخذ قرارا بشأنه.

قال غوما في نفسه:" أنا أعرف ماذا يريد هذا الخبيث، لم يأت اليوم للتّعاطف ولكن لجسّ النبض، هو يعلم خصومتي مع العجوز ويريد أن ينتهز الفرصة ليدقّ الإسفين بيننا من ناحية ويؤلب أهل الواحة للتخلّص من مهمدو من ناحية أخرى، إنّه لا يطيق مهمدو بسبب ماضيه المجيد ويسعى لإبعاده من الواحة" في النهاية.. وجّه كلامه إلى الجاروف مباشرة:

- حتّى أطفالكم يضحكون عليكم لو سمعوا جدلكم هذا، تحدّثنا يا شيخ عبد الجليل عن ظواهر الطبيعة كأنّنا ضيوف نزلوا من القمر اليوم، قل لي بالله: متى كان السحرة أو العرافون سببا في بلاوي الطبيعة؟ عشنا طول عمرنا في الصحراء ونعرف أنّ موجات الحرّ لا علاقة لهجومها بالسحرة، وهي تؤدي إلى حرائق كما

تستدعي الأمطار الغزيرة، وإذا لم تعقبها الأمطار الغزيرة أعقبتها العواصف المجنونة وقد يأتي الضيفان معًا ويجيئان بمفاجآت يصعب التنبؤ بها، ومن ضمن هذه المفاجآت هذه السلّة العجيبة من العقارب السوداء،فلماذا تريدون أن تبحثوا عن السّر في المغارة والأمر كلّه أبسط من البساطة.» [37] تجمع هذه المحاكمة أوعاء تتصارع وخطابات متضادة حول موضوعة واحدة، يحتكم كلّ صوت إلى خلفية بعينها ويتجسّد وعيه في ملفوظات مغايرة: الجاروف والزبرجداني يشكّلان وعيا مشتركا بضرورة معاقبة "مهمدو"، "أحد الحاضرين" الذي لم يكن موافقا على أنّ "مهمدو" مذنب ولكن لا دليل لديه غير تقدّم مهمدو في السن حتى صار يهذي. الشيخ غوما الذي يعرف الخلفيات التي يصدر عنها الجاروف، وهو يشكّل وعيا مفارقا، لا يقبل مقدّمات المحاكمة ونتائجها، وقد انتصر في النهاية رأيه.

ومن الكلمات التي شكّلت حلبة صراع صوتي بين الشيخ غوما و"الوالي" كلمة "جهاد" التي ينكشف مدلولها عند الوالي بالشكل الذي يجعلها تنسحب على كلّ من رفع السلاح في وجه الاستعمار وشارك في حرب التحرير« وسرد عددا من القصص البطولية المختلفة، فاستفزّ ذلك الشيخ غوما ودفعه إلى التعليق:

- أنا أعتبر أنّ المجاهد الحقيقي هو ذلك الذي يرقد بسلام تحت أحجار المقابر، أمّا الذين كتبت لهم الحياة –أمثالنا يا سيادة الوالي- فمن المخجل أن ندّعي البطولة لمجرد أنّنا أحياء نرزق، ولو سمع رفاقنا الذين استشهدوا لغطنا ونحن نتشدّق بالجهاد ونتاجر بواجب حماية الأرض لقاموا من فورهم وبصقوا في وجوهنا، لا شكّ أنّهم يتململون الآن في قبورهم وهم يسمعوننا نثرثر آناء اللّيل وأطراف النهار ولا نملّ من سرد مآثرنا المزعومة، ونحن نحتسي الشاي الأخضر أو نحشو بطوننا بلحم الخراف لمجرّد أنّ الحظّ حالفنا وأطلقنا رصاصة طائشة في معركة يتيمة.» [38]

هكذا يكشف ملفوظ غوما وعيا مفارقا حول معنى" الجهاد". إنّه يخالف المعنى الذي يعطيه الوالي للكلمة، ولربما خالف حتى المعنى الذي يعطيه معظم الناس لهذه الكلمة، ومن يجرؤ في الواقع أن يخالف الوالي؟ المجتمع الروائي المتعدّد يسمح للشخصيات بذلك وإن كان الواقع عكس ذلك، أو أنّ الرواية ليست إلاّ تسجيلا للواقع، فلو لم يحدث ذلك في الواقع فعلا ما حدث على صعيد التخيل.

مفهوم كلمة "صحراء" هو الآخر شكّل حلبة صراع صوتي بين الشيخ غوما والجنرال "بالبو"، قال بالبو:

« - بدو بلهاء! تدفعون بأنفسكم للتهلكة وتتوهّمون أنّكم تؤدّون الواجب، الواجب في الدفاع عن ماذا؟ عن صحراء عارية لا أوّل لها ولا آخر، هئ ،هئ، هئ ...

- الصحراء هي الحرية!

- هئ. هئ. هئ.. الصحراء هي الحرية!

- لا نستطيع أن نحتمل الحياة بدون صحراء!

- هئ. هئ. هئ. قالوا لي أنّك شجاع لكن لم يقولوا لي أنّك حكيم أيضا! يالكم من مكابرين بلهاء!

- ...

- لدي اقتراح: لماذا لا تتركوا لنا الشريط الساحلي وتذهبوا لتمارسوا الحرية في الصحراء؟.» [39]

تكشف ملفوظات الشيخ غوما حول الصحراء، وعيا مفارقا، صوتا مختلفا، مفهوما مختلفا للصحراء عن ذلك الذي يعرفه "بالبو" ويعرفه معظم الناس عن الصحراء بأنّها خلاء واسع بلا أطراف، حيث تتجسّد في وعي غوما رديفا للحرية بخلاف ما تتجسّد في بعض الأوعاء بأنّها رديف للضياع والتيه والموت.

حوار الشيخ غوما والحكمدار نموذج آخر للوعي المفارق يكشف عن ازدواجية في الموقف من أشياء كثيرة:

«- الخلاصة أنّ بإمكان الرجال دائما أن يصلوا إلى اتفاق إذا احتكموا إلى العقل، أنت تتقدّم خطوتين وأنا أستقبلك بخطوتين فنلتقي في منتصف الطريق.

- ولكن يبقى الأبيض أبيضا والأسود أسودًا، الحقيقة لا تقبل التجزئة...

- أصبح أخي ضحية لغبائه وتطرّفه.

- ليس التطرّف في سبيل الحق غباء!

- ولكنّه أكلها وانتهى دون أن يستطيع أن يغيّر من الأمر شيئا!

- ولو... هذا ما يعطي لأمثاله القداسة التي نسمّيها شهادة.

- لقد أخفق، انتهى إلى الباطل، ولا معنى لشيء ينتهي إلى الباطل.

- كلّنا ننتهي إلى الباطل شئنا أم أبينا والدفاع عن موقفنا هو الذي يمنح الباطل طعما.

- بسبب موقفه عانيت أيضا، بحثوا عني بهدف اعتقالي فهربت إلى مصر، تعرّفت هناك بالمرحوم الوالي فشفع لي عند صاحب الجلالة، الوالي صاحب فضل عليّ رحمه الله، طاردوني برغم أنّي لم أجاهر بمعارضة ولم أدل بما يمكن أن يشتم منه العداء .

- في زماننا يكفي أن تكون شريفا لكي تشارلك أصابع الاتهام. الشرف وحده تهمة.

- وبرغم ذلك ساهم تدخّل الوالي في تليين قلب الملك فغفر لي.

-غفر لك ذنبا لم ترتكبه.

- إنّ الملوك معذورون دائما، لأنّهم يسمعون بآذان غيرهم ويرون بعيون غيرهم ويحكمون بآراء غيرهم. الحاشية هي التي تحكم نيابة عنهم.

- هذا تبرير واضح للظّلم.

- هذه مرونة، المحافظ أمر بإطلاق سراح آيس ولا يريد منك سوى أن تصمت عن الباقي وتدعه يواجه المتمرّدين بالشدّة.

- هل هذه رشوة؟

- هذه مرونة.

- الحقيقة لا تقبل المناصفة، لقد اتفقنا.

- اتفقنا على أن نلتقي في منتصف الطريق، في السياسة يسمّون ذلك "الحل الوسط".

- لا وسط في الحق، عليه أن يطلق سراح الأبرياء.

- ربّنا يهديك.

- ربّنا يهدي الجميع، ربّنا يهدي من خلق.» [40]

يكشف هذا الحوار في طوله عن تضادّ وعيوي حول مجموعة كبيرة من الكلمات-الأفكار بداية بمفهوم التفاهم ومرورا بمفاهيم التطرّف والباطل والرحمة والمغفرة والمرونة والحقيقة ووصولا إلى مفهوم الحلّ الوسط. حيث لا يلتقي المتحاوران حول أيّة نقطة مشتركة، ولا غرابة في الأمر مادام الحكمدار مكلّف بنقل خطاب المحافظ ومساومة الشيخ في الصمت مقابل إطلاق صراح حفيده. وهكذا

يخلق تمايز الأصوات الاجتماعية طابع اللاتجانس في بنية الرواية ويسهم بشكل مباشر في ظهور مسوّغات الصراع الإيديولوجي ومن ثمّ في إيجاد رؤى مختلفة، ليس بين الشخصيات فقط بل حتىّ بين السارد وشخوصه، ذلك أنّ الأصوات قد انتزعت مهمّة التعبير عن ذاتها منذ أن أوجد الروائي أصواتا على هذا النحو المتضاد.

4- **بمثابة خاتمة**: إنّ ما يجمع التكوينات الفنية من نسيج اجتماعي يتولّد أثناء السرد وليس قبله، وهذه الميزة يعود الفضل في وجودها إلى الرواية وليس إلى الواقع، إذ بإمكان الروائي أن يصل إلى الحالة الاجتماعية نفسها فيما لو أخذ تركيبات اجتماعية أخرى من ساكنة الصحراء وليس فقط هذه النماذج التي عرضتها" الخسوف" باعتبار أنّ القيمة الأساسية هي الفعل الذي ينشأ خلال السرد، فالفعل هو الذي يفرض الشخصية وهويتها وطبيعة صوتها.

الهوامش:

1- إبراهيم الكوني، الخسوف، ج2، الواحة، ط2، تاسيلي للنشر والإعلام، دار التنوير للطباعة والنشر، قبرص 1991، ص .13

2- المصدر نفسه، ص .240

3- إبراهيم الكوني، الخسوف، ج1، البئر، ط2، تاسيلي للنشر والإعلام، دار التنوير للطباعة والنشر، قبرص 1991، ص 40.

4- المصدر نفسه، ص 41.

5- المصدر نفسه، ص 11.

6- المصدر نفسه، ص 59-60.

7- إبراهيم الكوني، الخسوف، ج3، أخبار الطوفان الثاني، ط2، تاسيلي للنشر والإعلام، دار التنوير للطباعة والنشر، قبرص 1991، ص 122.

8- إبراهيم الكوني، الخسوف، ج4، نداء الوقواق، ط2، تاسيلي للنشر والإعلام، دار التنوير للطباعة والنشر، قبرص 1991 ، ص 52-53.

9- أخبار الطوفان الثاني، ص 145.

10- الواحة، ص 248.

11- ينظر، أخبار الطوفان الثاني، ص 68.

12- المصدر نفسه، ص 69.

13- المصدر نفسه، ص 78-79.

14- المصدر نفسه، ص94-95.

15- المصدر نفسه، ص 95.

16- ينظر، المصدر نفسه، ص 126.

17- الواحة، ص 125.

18- المصدر نفسه، ص 126.

19- المصدر نفسه، 128.

20- المصدر نفسه، ص128.

21- المصدر نفسه، ص 129.

22- أخبار الطوفان الثاني، ص 90، 91، 92.

23- نداء الوقواق، ص 154.

24- ينظر، المصدر نفسه، ص 155.

25- ينظر، المصدر نفسه، ص 75.

26- المصدر نفسه، ص 158.

27- المصدر نفسه، ص 128.

28- المصدر نفسه، ص 130.

29- المصدر نفسه، ص 133.

30- أخبار الطوفان الثاني، ص 25.

31- المصدر نفسه، ص 144.

32- المصدر نفسه، ص144.

33- البئر، ص 206.

34- الواحة، ص 78.

35- ينظر، المصدر نفسه، ص 128-129.

36- الواحة، ص 183.

37- المصدر نفسه، ص 233-234.

38- أخبار الطوفان الثاني، ص 27.

39- المصدر نفسه، ص 91-92.

40- المصدر نفسه، ص 79-80-81.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊



شعرية الفضاء في الرواية الجزائرية
من خلال رواية "القلاع المتآكلة" لمحمد ساري
ورواية "في عشق امرأة عاقر" لسمير قسيمي

د/فتيحة شفيري

جامعة بومرداس

الملخّص:

بدأت الدراسات النقدية الحديثة تركز اهتمامها بصفة مكثفة على الفضاء لأهميته في تبيين عالم الشخصية الداخلي القائم على الصراعات والهوا جس والطموحات.

لا تعرف شخصية عبد القادر بن صدوق في "**القلاع المتآكلة**" لمحمد ساري وحسان ربيعي في "**في عشق امرأة عاقر**"لسمير قسيمي حالة نفسية مستقرة، بل هي حالات نفسية متناقضة بين اتصال وانفصال مع الآخر الذي كان المدينة التي تغيرت بسبب تأثيرات الزمن الحادة،ذلك أن الجزائر عرفت فترة تسعينية عصيبة غيرت الوجه العام لمدينة عين الكرمة في "القلاع المتآكلة"، والجزائر العاصمة في "في عشق امرأة عاقر" .

تأثر عبد القادر بالتغيرات الاجتماعية التي حدثت في مدينته، لينتقل بدوره من وضع اجتماعي أول إلى وضع اجتماعي ثان، لكن دون أن ينفصل عن مدينته ليقرر البقاء فيها على الرغم من عمليات القتل والتدمير الذاتي للفرد هناك.

لكن الاختيار لم يكن حليف حسان، فهو صورة للفرد الجزائري المطحون، المجبر على ظروف لم يتوقعها ولم يرغب فيها، في فترة بداية التطرف الديني وموجة الإرهاب التي اكتسحت مدينة العاصمة.

ويتنوع الفضاء من مفتوح إلى مغلق ، فمن المدينة إلى البيت الذي استطاع ساري وقسيمي إبراز صورته وتقديمه بشعرية خاصة ليقوم على ثنائية الحب والكره.

ومن المغلق أيضا فضاء القطار الذي كشف عن نفسية حسان فقط، ذلك الفرد الجزائري المكبوت، فقضية التحرش الجنسي بقيت من الطابوهات في

مجتمعنا وستظل كذلك، فحسان فضل الاحتفاظ بهذه المصيبة لنفسه، وعدم طرح خطورتها على الغير.

واختيار المدينة والبيت والقطار اختيار رأيناه مهما، لكن لا يعني هذا أن الروايتين غير حافلتين بفضاءات أخرى متنوعة التي تخضع بدورها إلى تأويل واسع وقراءة مستفيضة.

Résumé:

Les études critiques modernes se sont focalisées notamment sur l'espace vu son importance pour indiquer monde de la personnalité interne fonde sur les conflits, les préoccupations et les ambitions. La personnalité de Abdel Kader ben sadok dans les « châteaux en décomposition » de Mohamed sari et Hassan rabie dans « l'amour d'une femme stérile » de Samir kacimi ne connait pas un état psychologique stable cependant elle reflète des etas psychologique.

Contradictoires entre le contact et la séparation avec l'autre, qui était une ville qui a change en raison des effets du temps, de sorte que l'Algérie a vécu pendant les années 90, une période difficile qui a change l'aspect général de la ville Ain el karma dans « châteaux en décompositions » et Alger la capital dans « l'amour d'une femme stérile ».

Abdelkader est affecte par les changements sociaux qui ont lieu dans sa ville, lequel a son tour est passe d'une première situation sociale a une seconde situation sociale, sans qu'il soit séparé de sa ville pour décider d'y rester malgré les meurtres et l'autodestruction de l'individu. Mais le choix n'a pas été un allie de Hassan, il est l'image de l'individu algérien pulvérise auquel les circonstances qu'il n'envisageai et qu'il désirait point dans la période du début de l'extrémisme religieux et de la vague du terrorisme qui a envahit la capital.

L'espace et varie entre l'ouverture et la clôture depuis la ville au foyer dont sari et kacimi ont pu mettre en exergue son image poétique spéciale en se fondement sur la dualité de l'amour et de la haine .Il est également l'espace ferme le train qui a révélé uniquement la psychologie de Hassan, l'individu algérien réprimé , en sus la question du harcèlement sexuel demeure de tabous dans notre société et elle y restera , car Hassan a préfère garder ce malheur pour lui-même et ne pas exposer son risque aux autres . et la sélection de la ville, de la gare, et de la maison est un choix que nous jugeons

important mais cela ne signifie pas que les deux romans ne sont pas riche matière des espaces divers qui sont a leur tours soumis a une large interprétation et une longue et attentive lecture.

*** *** ***

مدخل:

نال الفضاء في الآونة الأخيرة اهتمام الدارسين والنقاد، باعتباره المكوّن السردي القادر على كشف مشاعر الشخصية السردية وعالمها الداخلي الواضح حينا والمتناقض حينا آخر، إنها معايشة لذلك المكان الموجودة فيه والمؤسس على الخيال، وقد بيّن ذلك الناقد غاستون باشلار حين قال«الفضاء المقترن بالخيال لا يمكن له أن يبقى عاديا، خاضعا لأبعاد هندسية، إنه فضاء معيش»[1].

يعتبر المكان مكوّنا هندسيا يتحول إلى فضاء لما تعيشه الشخصية وتتفاعل معه إيجابا أو سلبا، وهنا توقف النقاد عند الفرق بين مصطلحي المكان والفضاء، فاعتبروا الأول خاصا والثاني عاما«وما دامت الأمكنة في الروايات غالبا ما تكون متعددة ومتفاوتة، فإن فضاء الرواية هو الذي يلفها جميعا، إنه العالم الواسع الذي يشمل مجموع الأحداث الروائية»[2]، فالعلاقة بين المكان والفضاء وفق هذا علاقة الجزء بالكل، أو لنقل هي علاقة احتواء«إن الفضاء الروائي يهضم داخله أمكنة متعددة كالساحة أمام القصر، أو القصر نفسه، فالعلاقة بين الفضاء الروائي والمكان هي علاقة الكل بالجزء، أو علاقة العام بالخاص»[3]، والفضاء بهذا كالفضاء الكوني الشاسع الذي يضم الكواكب والنجوم التي تدور في فلكه«هناك الفضاء إذن، وبعدها تأتي الأمكنة لتجد لها حيزا في هذا الفضاء»[4].

واهتم الدارسون بصورة الفضاء الجغرافي الذي يتحول سرديا إلى فضاء لغة يستنطق الشخصية الروائية وعالمها الداخلي، فيؤثثها بالكلمات الروائية المطبوعة«إن الفضاء الروائي لا يوجد إلا من خلال اللغة، إنه فضاء لا يوجد سوى من خلال الكلمات المطبوعة في الكتاب »[5]، وهذا ما سنوضحه في مداخلتنا هذه مبيين علاقة الشخصية بالفضاء المرتبطة به ماديا حاضرا، ومعنويا ماضيا وفق مبدأ التقاطب الذي أثاره الناقد الروسي يوري لوتمان، مركزين على المدينة كفضاء عام، وعلى فضاءاتها الجزئية مثل فضاء البيت وفضاء القطار.

1-**فضاء المدينة :**

ترتكز الروايتان على فضاء المدينة، التي اختلفت تسميتها وموقعها فهي **عين الكرمة** عند محمد ساري صاحب "القلاع المتآكلة" تُقابلها مدينة **الجزائر العاصمة**" في عشق امرأة عاقر" لمؤلفها سمير قسيمي، فالأول أبرز حالتها المأساوية"، أما الثاني فقد أبرز تناقضاتها الكثيرة، إن فضاء المدينة بهذه الصورة انعكاس لرؤية مؤلفيها، لأنها وكغيرها من الفضاءات الموجودة في الروايتين مرتبطة بقصدية معينة للمؤلفَين«عندما يُشكل الروائي فضاءه الروائي، فإن ذلك ينطوي على أهمية كبرى، لأن هذا الفضاء مراقب من الروائي نفسه، ويكون بالتالي مُحرقا رؤيويا يختفي خلفه الكاتب»[6].

ارتبط **عبد القادر بن صدوق** بمدينته عين الكرمة ارتباطا اختياريا ووثيقا، على الرغم من كون المدينة قد شكلت له فضاء طاردا بسبب الحالة التراجيدية التي عاشها الفضاء العام، فالإرهاب من جهة وبدائية الحياة من جهة أخرى«عين الكرمة لم تعد تلك الواحة الوارفة الظلال، الدافئة الحضن، التي آنستَ العيش بين أسوارها الآمنة منذ اليوم الأول الذي نزلت فيه من الحافلة ذات صباح سبتمبري»[7].

لم يكن الأمر كذلك مع **حسان ربيعي في" في عشق امرأة عاقر"**، فارتباطه بالعاصمة كان ارتباطا إجباريا، تعكسه الحياة الروتينية التي طبعت سلوكه، فهو الزوج الوفي الذي عليه الدخول إلى المنزل في وقت محدد، تنتظره زوجة عاقر رضيت به مرغمة كما رضي بها مرغما«في العادة كان يستقل قطار بومرداس في الخامسة والنصف، وحين يبلغها بعد ساعة يسير حوالي عشر دقائق حتى يصل موقف الحافلات أين يستقل حافلة إلى مدينة زموري يصلها بعد عشرين دقيقة، وهناك يستقل أخرى في اتجاه سي مصطفى، فإذا وصل هناك سار ربع ساعة على قدميه ليبلغ منزله»[8].

وقد تأسس هذا الارتباط الإجباري منذ خروج مليكة(أم حسان) من قريتها وهو طفل صغير، بعدما تبرأ منه والده الذي لم يعترف به وباغتصابه لأمه، ففي العاصمة عاش حسان مجهول الأب ، ليفقد بعد ذلك حنان أمه التي غدت

متسولة بعد ذلك«المهم أنها دخلت ذات مساء برفقة رجل، قالت لي: حبيبي، أعرفك على زوج أمك"يحي"، يمكنك أن تناديه"خالو يحي" تزوجنا اليوم، وسيقوم برعايتك في غيابي»[9]

جسدت لنا المدينة مع هاتين الشخصيتين صورة سوسيو ثقافية مرتبطة بالفرد الجزائري، فعبد القادر صورة الإنسان الساخر المتهكم من حالة المدينة الذي استفد قوتها الإرهاب وتضخم البيروقراطية، فراح يتأقلم مع الوضع حتى لا يصاب بالجنون، إنه بهذا مؤسس لهوية فردية جزائرية جديدة فترة العشرية السوداء«إن المدينة خطاب سوسيو ثقافي لا يخلو من دلالات ظاهرية وتؤسس لهوية الجماعة البشرية»[10].

وعكس حسان ربيعي الجانب الخفي من المجتمع الجزائري، إنه السكوت عن التحرش الجنسي، الذي سبب للشخصية الرئيسية وحدة نفسية قاتلة «لم يُجبها، وظل ينظر صوبها بعينيه الواسعتين بلا معنى، تأملته فبدا لها أنه ينظر في الفراغ، كان تائها وكأنه في عالم غير العالم »[11] ،

واختلاف المعالجة السردية في العملين، سمح بتأسيس ثنائيات ضدية من بينها ثنائية **الأنا والآخر**، فعبد القادر المحامي بعين الكرمة ظل وفيا لأهل هذه المدينة، فراح يدافع عنهم دفاعا مستميتا وبالأخص عن الطبقة الاجتماعية الكادحة«كنت دوما أتعاطف مع الفقراء وأراهم مظلومين دائما، وأبحث لهم عن مسببات قاهرة هي التي تجرهم إلى ارتكاب الجريمة»[12].

هناك إذن تواصل اجتماعي ونفسي بين الأنا (عبد القادر) والآخر(أهل عين الكرمة)، هو اللاتواصل الاجتماعي الذي لمسناه عند حسان ربيعي، فالآخر بالنسبة إليه غير موجود، مغيب بدءا بأبيه الذي خذله ، ثم أمه التي تركته لرجل غريب يهتم ويعنى به، وصولا إلى زوجته صاحبة المطالب المادية التي لا تنتهي، ثم زملاؤه بالعمل الذين لم يُذكروا إلا ذكرا عابرا، والدليل على هذا التغييب للذات عدم اهتمام حسان بإقامة علاقات مع الناس، فوجوده أو عدمه سيان«سأل نفسه بريبة"ماذا لو اختفيت، هل سيلاحظ الناس ذلك؟!"، هذه المرة لم يكن محتاجا إلى كثير من التأمل والتفكير والوقت، ليجيب دون تردد"لا..لن يلاحظوا"»[13].

وقد عزز ثنائية الأنا والآخر الصوت السردي المرتبط بالروايتين، فهو ضمير المتكلم في "القلاع المتآكلة" والضمير الغائب في "في عشق امرأة عاقر". فالرواية الأولى ومن خلال الضمير الموظف حققت إحدى وظائف السرد الأساسية وهي **الوظيفة التواصلية**، من خلالها تحققت وشائج قوية بين العمل الأدبي المقدم وقارئه«وظيفة تواصل تتمثل في جميع ما يتعلق بالتواصل بين الراوي والمروي له، أي يمد وشائج الصلة بينهما والمحافظة عليها»[14] ، فاقتربنا بفضل هذا الضمير من السارد والعالم الذي ينتمي إليه، إنها الطبقة الكادحة، التي ترتبط بالمدينة لأن وجودها محقق فيها.

ويقابل ضمير المتكلم ضمير الغائب في رواية قسيمي، وهذا التوظيف سمح بقيام وظيفة سردية معينة هي **الوظيفة ما وراء سردية**«الوظيفة ما وراء سردية تتمثل في التعليق على السرد ونظامه الداخلي داخل السرد ذاته»[15]، ولا يعني أننا لم نقترب من عالم المغامرة المرتبط برواية قسيمي، ولكننا كنا في القسم الأول للرواية نتقاطع مع تعليقات الراوي العالم بكل شيء، تلك التعليقات التي لم ترتبط بالشخصية الرئيسية، بل بكل شخصيات العمل الروائي.

وهذه التعليقات الموجودة كانت كما لا حظنا تعليقات انتقائية هدفها توضيح طبيعة كل شخصية«وتتجلى سلطة الراوي في انتقاء ما يقدم من المعلومات أي على المستوى الكمي»[16]، لكن تظل صفة **الانغلاقية** القاسم المشترك بين شخصيات العمل، فحسان مثلا منغلق على ذاته، لم ينقل مشاعره المحتدمة إلى زوجته، لتظل حبيسة عالمه الداخلي ، وهو ما فعله أيضا مع زوج أمه. فالتحرش الجنسي الذي تعرض له صغيرا في ذلك القبو المظلم بمدرسته الابتدائية، بقي مرتبطا به شخصيا ودليل ذلك ميلاد الصوت الغائر الذي صاحبه في ذلك الفضاء الضيق جدا«لقد كانت تلك الذكرى يوم ميلاد الصوت الغائر فيه... كان عقله أصغر من أن يدرك الخطر الذي داهمه، والذي سيحوله مع سنين العمر إلى ما أصبح عليه»[17].

لكن الملاحظ أن رواية قسيمي **وفي القسم الثاني** منها قد ارتبطت **بالضمير المتكلم** الذي لم يتقمصه حسان ربيعي فقط، بل تقاسمته شخصيات أخرى كوالده المجهول، وعامل المرحاض العمومي، وحتى بائع الجرائد، وهدف الروائي

من ذلك حسب اعتقادنا منح الشخصية الورقية حقها في الدفاع عن نفسها، وعن المصير المسطر لها من قبل السارد العالم بكل شيء هذا من جهة، ومن جهة أخرى هو الكشف عن صورة الطبقة المتوسطة في المجتمع الجزائري، التي تمثل الحضور الأقوى في روايات سمير قسيمي، تلك التي تمتلك أيضا حمولة ثقافية خاصة، لتكون مجازا صورة البطل الروائي «إن البطل الروائي في الأصل شخص يخرج من طبقة عامة الشعب أو البورجوازيين، ويتسلق درجات المجتمع دون أن يتمكن من بلوغ طبقة النبلاء»[18]

قدمت الروايتان أيضا علاقة الأنا بالآخر (المظهر العام للمدينة)، فعين الكرمة والعاصمة صورة للمدينة الجزائرية المنهكة المتخلفة، فالتواصل بين هذين المدينتين والحضارة أمر مستبعد في فترة التسعينيات من القرن الماضي، فالجزائر وقتها دخلت متاهة التطرف الديني والفوضى السياسية العارمة، ومن أهم مظاهر هذا التخلف الحضاري **حالة الطرقات** فصل الشتاء، فما هو صالح منها ظاهريا سيَكشف عن مساوئه وقت هطول المطر.

كان عبد القادر هو السارد الناقل لحالة تلك الطرقات، فالحديث عنها بدقة كان يوم دفن نبيل المتطرف دينيا ابن صديقه الحميم رشيد بن غوشة الذي مات انتحارا، فالمشي في تلك الطرقات شتاء كان انتحارا آخر حسب السارد المتكلم«الطريق إلى المقبرة موحلة ومليئة ببرك مائية... تكتئب نفسي أيام المطر من فرط القبح الذي يستفحل فجأة بالمدينة، تنتشر الأوحال في الطرقات وتتباطأ حركة السيارات، ويصبح الانتقال لمسافة صغيرة عقوبة تثير الأعصاب»[19]،

وإذا ارتبطنا بحالة مدينة عين الكرمة من خلال هذه الصورة، ارتبطنا كذلك بمدينة العاصمة التي نقل لنا صورتها الضمير الغائب في رواية قسيمي، إنها الإحاطة بخصوصية الفضاء العام، لتنعكس بذلك رؤية الفرد الجزائري لطوبوغرافية الفضاء الذي يحيا فيه، وتفاعله السلبي الكبير معه، فاليأس واضح عند مليكة كما اتضح عند عبد القادر، فلاألفة بين هذا الفرد وهذا الفضاء العام «ومثلما فضحها الماء الهاطل من السماء، كشفت العاصمة عن وجهها الذميم المترهل العجوز، ولكنه على عكس وجه المرأة كان أكثر قبحا وأقل مفاجأة.

لم يكن ليحتاج لأضواء السيارات المصطفة ولا حتى لكل أضواء الدنيا ليكشف سره»[20].

كان هذا الآخر(المدينة) قد تغيرت صورته الاجتماعية، فمن الصورة البسيطة إلى الصورة المركبة، لترصد الروايتين بهذا تعدد الإيديولوجيات والثقافات«يلزم تصور المدينة بوصفها وعاء سياسيا واجتماعيا وثقافيا وإبداعيا لتعدد الأجناس والأعراق والطبقات والمعتقدات والثقافات»[21]، فعين الكرمة تكاثر سكانها القادمون إليها من مدن أخرى مجاورة، ليغيروا بذلك وجه المدينة الأول، ولتتشكل في المقابل صورتين مفارقتين: **صورة الحي الراقي، وصورة الحي الفوضوي**«تغيرت عين الكرمة تغيرا جذريا، جاءها الناس من كل حدب وصوب، وتحصلوا على سكن وقطع أرضية، أما الآخرون وهو الكثرة استولوا على الشعاب والوهاد والمنحدرات المحيطة بالمدينة، وعلى ضفاف الوادي القريب، وشيدوا بيوتا قصديرية فوضوية بعيدة عن الأنظار»[22].

وهذه التغيرات رصدها السارد العالم بكل شيء في رواية قسيمي، فالعاصمة أصبحت فضاء لاستقطاب الناس من مختلف الولايات، ليحاولوا التأقلم والذوبان فيها«لم يكن الرجل إلا واحدا من ((النازلين الجدد)) من هؤلاء القادمين من القرى والجبال، أغلب الظن أنه باع بقرة أو اثنتين ورثها من أبيه ودخل العاصمة وهو يظن أنه سيغزوها ويفك طلاسمها»[23]، فلم تعد المدينة عند قسيمي«قطعة من الأرض تُبنى عليها المساكن ليعيش فيها مجموعة من السكان»[24]، بل أضحت فضاء ليحقق فيه غير العاصمي وجوده، إنها صورة العامة الجديدة، وهذا ما أكدته إحدى الشخصيات الروائية«أنا دخلت العاصمة قبل عشرة أعوام فقط وامتلكت فيها شقة ومقهى، أما هؤلاء الكسالى فبقضون حياتهم في مراقبتنا كيف نثرى وكيف يزدادون فقرا»[25].

ومع تطور المدينة ، تتغير صورتها، ليصبح المرء فيها أكثر غربة«المدينة تجمع للغرباء، وفي تجمعهم تنشأ اختلافات كبيرة»[26]، وهكذا تظل مدينة ساري ومدينة قسيمي مفتوحة لأكثر من تغيير ولأكثر من اختلاف.

2_ **فضاء البيت:**

تقاسم عبد القادر وحسان ربيعي طبيعة البيت العائلي، فهو الارتباط باليتم العاطفي، فكلاهما عانى من غياب الأب والأم، لتتأسس بذلك الثنائية الضدية **الكره والحب**

إذا رصدنا علاقة الشخصيتين بالأب نقول إنها متشابهة نسبيا، فعبد القادر لم يعايش الحنان الأبوي، فمنذ أن فتح عينيه رأى والدا مريضا يخنقه سعال متواصل، لم يهتم لوجود طفل صغير بحاجة إلى الرعاية والاهتمام ليتأسس بهذا القطب الأول من الثنائية وهو **الكره**، وإن لم يصرح به عبد القادر صراحة«لم أعرف من أبي إلا تلك الصورة المفجعة وهو ممدد على حصير رث مقمّل، ورعب ذلك السعال الحاد الذي يبقيني يقظا»[27].

وجود والد عبد القادر أو عدمه سيان، وهي الصورة ذاتها لوالد حسان ربيعي، فهو غائب عن ابنه الوحيد منذ ولادته«حتى أني أملك ولدا لم أره ولم يرني»[28]، لترتبط بالشخصية الرئيسية حالة من اللامبالاة تجاه هذا الوالد الغائب الحاضر، فلم يسأل أمه عنه، ليتعود على غيابه وعلى نسبه المجهول وهذا ما اتضح في ذلك المشهد الذي جمعه مع مديرة مدرسته الابتدائية وأمه، فالمدبرة نادت الأم **بالآنسة ربيعي** بعد أن أدركت خطأها عندما نادتها بالسيدة ربيعي«لم تعلق أمه واستمرت في صمتها، كانت تعلم ألا كلام يمكن أن يشرح وضعها أم عازبة ، فمهما يكن صدر الحكم وانتهى»[29]، وعدم الاحتجاج هذا وَلد مع حسان وكبر معه.

ومع غياب والد حسان تغيب الذكريات، ليغيب في المقابل مفهوم البيت الذي قدمه غاستون باشلار في كتابه" شعرية الفضاء". فالبيت عنده يتأسس بالذكريات خصوصا ذكريات الطفولة، لأنها الصورة التي تبقى إلى مراحل عمرية لاحقة«البيت هو ركننا في العالم، إنه كما قيل مرارا كوننا الأول، كون حقيقي بكل ما في الكلمة من معنى»[30]. لكن في المقابل تقوم ذكريات أخرى تتصل بوالدة حسان، مليكة ربيعي، وهي في الأغلب ذكريات معادية.

أظهرت تلك العداوة التي ربطت هذه الشخصية بفضاء البيت صورتين، ففي **الصورة الأولى** من هذه الذكريات، تقف مليكة في مواجهة والدها الشيخ،

لتعترف أمامه بجريمة الاغتصاب التي ارتكبها ابن عمها في حقها وحق والدها، ومع هذا الخبر ينتقل البيت من **مفهوم الألفة إلى مفهوم اللاألفة**. ذلك أن حالة الاستقرار المرتبطة بالمفهوم الأول قد ألغيت«إن البيت كفضاء للسكنى يجسد قيم الألفة بامتياز، ولأن البيت مأوى الإنسان، فإنه يمثل وجوده الحميم»[31]، وتنعدم هذه الألفة تماما عندما تغادر مليكة بيتها العائلي إلى العاصمة خفية.

وتتجلى **الصورة الثانية** عندما غادرت مليكة بيت زوجها الكائن بالعاصمة، تاركة ابنها الوحيد، دون سبب مقنع، وقد ولّد هذا الرحيل اللا مرغوب كرها خفيا عند حسان، الذي لم يستأنس أبدا بذكرها، وهذا ما تجلى في حوار جمعه بزوج أمه« -ألا تشعر بالقليل من الحنين لأمك؟

-بلى، أشعر؟

-ربما..

- أترغب أن نتحدث عنها؟

- لا أرى أن هنالك شيئا نتحدث فيه، لقد ذهبت وانتهى الأمر»[32].

كما يرتبط البيت في الروايتين بالقطب الثاني من الثنائية **وهو الحب**، ليقترن من خلال ذلك بقيمة الألفة، إنها إذن تأسيس لمفهوم الحميمية التي يعرفها هذا الفضاء«تظهر صورة البيت وكأنها أصبحت طبوغرافية وجودنا الحميم»[33]، ومن صور الألفة والحميمية في "القلاع المتآكلة" الحب الكبير الذي ظل يكنه عبد القادر لأمه، فهي بالنسبة إليه الحنان كله والشجاعة كلها، واتضح ذلك من خلال رعايتها لزوجها المريض، وسعيها الحثيث في شفاء ابنتها فتيحة من داء الصرع، وكيف حاربت مرة أخرى الفقر بعد فقدانها لابنها البكر الميلود الذي قتل غدرا، بعد أن استطاع إخراج عائلته من الفقر«كانت تبكر لتعود إلى كوخنا القديم، تقلع الدوم بمفردها وتتركه يجف قبل أن تعود إليه بعد أيام لتصنع المكانس في المكان عينه»[34].

ويرتبط حسان بحميمية البيت في "في عشق امرأة عاقر" لكن ليبين حبه لطرف غريب بالنسبة إليه هو **زوج أمه**، ولذلك ظل وهو في فضاء القطار يحن إلى بيته العائلي من خلال استرجاعه المتكرر لهذا الطرف«-أنت تهتم بي مثلما كانت تفعل هي، في الحقيقة أشعر أحيانا أنك أمي.

-أمك؟»[35].

استرجاع وجود الأم في حياة عبد القادر، وزوج الأم في حياة حسان، جعل فضاء البيت فضاء **يوتوبيا** إن استطعنا القول، لأنه اقترن بالاستقرار النفسي الموجود ماضيا والمفقود في حاضر الشخصيتين اللتين انفصلتا عنه قهريا«يشكل البيت إذن مستودع ذكريات الإنسان، إنه بيت الطفولة الذي يتحول مع مرور الزمن إلى يوتوبيا، أي مكان يحلم الإنسان بالعودة إليه»[36]، فعبد القادر يعيش اليتم العاطفي منذ وفاة أمه، وحسان ذاق ذلك اليتم منذ أن فارق زوج أمه الحياة.

ويغيب البيت العائلي في حاضر عبد القادر، ليرتبط به ماضيا من خلال ذكرياته عنه، فقد أصبح له بيت انفرادي غاب عنه أفراده الحقيقيون، فجاء ذكره ضبابيا غير واضح المعالم، وهذا يبين أن عبد القادر مرتبط بماضيه أكثر هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن حاضر عين الكرمة وما يقع فيها من مستجدات حياتية مسيطر على اهتماماته، لتكون مدينته صورة لرصد حركاته وهمومه«تحمل طريقة تقديم الفضاء دلالة مجازية تعكس وضعية وهموم المتحركين فيه»[37].

وإن وُجد بيت عائلي في حاضر السرد ارتبط به عبد القادر، فهو بيت صديقه المفتش المتقاعد رشيد بن غوشة، فهو يقف بصدق مع زوجته المريضة، ويترصد خطوات ابنه نبيل المرتابة، ويمنح لابنته مساحة من الحرية، إن اهتمام رشيد بعائلته، جعل بيته بالنسبة إلى عبد القادر فضاء للألفة التي افتقدها بغياب منزله العائلي«فالبيوت والمنازل تُشكل نموذجا ملائما لدراسة قيم الألفة، ومظاهر الحياة الداخلية التي تعيشها الشخصية»[38].

ونلمس هذه الحميمية في بيت حسان ربيعي، فعلى الرغم من غياب أمه ووفاة زوجها إلا أنه وجد معوضا لغيابهما في زوجته، التي قبلت به على الرغم من قبح شكله وغرابته«لا يزال يذكر أول مرة سألها في الأمر، كان ذلك سنة بعد زواها، لم تُجبه إلا بضحكة متكلفة لم يفهمها في حينه: لأنني أحببت يديك وقدميك»[39]، والملاحظ أنه على الرغم من غرابة العلاقة التي تجمع حسان وزوجته العاقر، إلا أنه أراد أن يُحقق في هذا الفضاء الخاص وجوده، هو وجود لا يختلف عن ذلك الذي ارتبط بزوج أمه، فهو العودة في الوقت المناسب إلى البيت،

ومشاهدة نشرة أخبار الثامنة، وهو هنا صورة للفرد الجزائري الذي جعلته ضغوط الحياة يقبل بالروتين على أن يرتبط بالتغيير«لا يتحقق وجود الإنسان إلا في علاقته بالفضاء يتوطن فيه ويتجذر ويُكّون لنفسه هوية تُمثل كيانه»[40].

3_ **فضاء القطار:**

وجدنا لهذا الفضاء حضورا نصيا مكثفا في رواية سمير قسيمي فقط، ليمثل صورة للفضاء المغلق، من خلاله أعاد حسان ربيعي تشكيل عالمه الداخلي المرتبط بزمنين الماضي حينا والحاضر حينا آخر، وتتأسس بهذا ثنائية **الحركة والسكون**.

وقد كان توقف ذلك القطار فجأة وراء إعادة حسان لقراءة عالمه الداخلي، ليبدأ الماضي أولا بالتحرك نحو السلب، وتحديدا لحادثة عقابه بقبو مدرسته الابتدائية، فراح لذلك يعايش هذه الذكرى المؤلمة، وكأنها حية أمامه«إن الماضي كزمن يحتفظ دائما بسجلات وبآثار علنية أو مضمرة في الذاكرة، الماضي يتحول إلى كيان يَرى ويُحس ويَعاش»[41] ، فالتحرش الجنسي الذي تعرض له حسان قام بوضوح أمام عينيه، والمسبب غير المباشر في ذلك أمه، التي سلمته للمديرة لمعاقبته بسبب عدم ذهابه للمدرسة«لم تعارض أمه القرار، فهي التي فتحت شهية المديرة حين قالت لها ((افعلي به ما شئت)) والمديرة بطبعها الكريم لم تشأ أن تخيب ظن الأم الآنسة فيها»[42].

ومع ارتباط حسان الإجباري بالقبو، يدخل عالم القيد واللاحرية، ليشبه في حالته هذه حالة نزيل السجن، وتبدأ سلسلة عذاباته« فما إن تطأ أقدام النزيل عتبة السجن مخلفا وراءه عالم الحرية حتى تبدأ سلسلة العذابات لن تنتهي»[43]، ومن أهم هذه العذابات تشكل **الصوت الغائر** الصورة الأخرى لنفسه العليلة المشوهة، وظهور هذا الصوت ألاسترجاعي في ذلك القطار أحيا مواجع حسان التي أراد الهروب منها،«أول ما سمعه كان هناك في ذلك القبو النتن الرطب المقرف الغارق في الظلمة»[44].

ويتكرر حضور القبو لتتكرر معه عذابات حسان، فالذاكرة تتحرك في **صورتها الثانية** نحو **دخول الحارس المريض** نفسيا، ليقوم بالاعتداء الجنسي على حسان، فانفتاحية باب القبو كانت لتعميق حالة الاغتراب الذاتي التي عرفتها

الشخصية الرئيسية في العالم الخارجي«فإذا كانت المفاتيح في العرف اليومي تعمل كوسيط لتحقيق الأمان الشخصي للناس، فإنها هنا في حالة السجن تتحول إلى ممارسة قهرية يفرضها قانون السجن لإماتة ذات النزيل والإجهاز عليه تدريجيا»[45]، فيغدو القبو بعد فتحه أكثر ظلمة ، وأشد ضيقا، وألسع برودة

أما تحرك الذاكرة في **صورتها الثالثة**، فكانت في تلك **المحاكمة** التي جمعت حسان بالمعتدي التي أبرزت صورته بوضوح المحامية خالتي لويزا التي تقاطع حسان بها في ذلك القطار«ولكنها سيدي القاضي احتجزت الطفل ليومين كاملين، وهذا عمل غير قانوني، ثم إنها كانت تعرف سوابق الجاني المرضية ومع ذلك وظفته في ابتدائية تعج بالأطفال»[46]. ويلتحم حسان بعد هذه المحاكمة بعدم القدرة على الفعل المتمثل في عدم الكلام، ليترتب عن ذلك ذات غير فاعلة في البيت مع الزوجة العاقر المتسلطة، وفي اللاصداقة التي تأسست في العمل.

ويظل الحاضر يتحرك أمام حسان دون أن يبدي رأيه في ذلك، بل نجد شخصيات سردية أخرى تقدم وجهة نظرها في ذلك، ليبقى حسان مرتبطا باللافعل ومقترنا بالسكون القطب الثاني من الثنائية الضدية، فيرصد وجهات نظر للشخصيات الأخرى التي شاركته فضاء القطار، منهم السائق الذي ارتبط بالحركية فهو الوسيط بين المسافرين المحتجزين في ذلك القطار وبين رؤسائه حول تسريح هؤلاء المسافرين بعد توقف القطار، هي حركية خالتي لويزا محامية حسان التي كانت تنقل حركة عينها من حسان إلى ولدها المخنث أمين القرلو، وصولا إلى بقية المسافرين الذين لم يتمكنوا من المكوث في مقاعدهم طويلا.

نود أن نركز على حركية السائق، فهو في تواصله مع مسؤوليه نقل لنا حركية الشارع الجزائري مع أكتوبر 1988، فالمسافرون شنفوا آذانهم لهذه الحركية الخارجية، ويمكن أن نؤول نقل هذه الحركية من قبل السائق رغبة منه في كسر حاجز الرتابة والملل الذي ارتبط به في هذا الفضاء المغلق، وهو بهذا يشبه أيضا النزيل بالسجن الذي يُحاول بكل الطرق اختراق الملل والعجز المرتبط بزنزانته«إنه يحتال لكي يخرق قانون المحدودية الصارمة التي تُطوق الفضاء السجني»[47] ، ورغبة السائق في تجاوز حالة الاختناق والملل يتقاسمها مع المسافرين بما فيهم حسان، إنها إذن إرادة جماعية في تجاوز فيما هو كائن إلى ماهو مرغوب.

وتصوير الراوي العالم بكل شيء للعالم الداخلي لمثل هذه الشخصيات، انعكاس لعوالم الداخلية لها، فالخروج من الرتابة والارتباط بالتغيير سمة الفرد في أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية، لذا يمكن تصنيف رواية قسيمي ضمن **الرواية النفسية**«الرواية النفسية تنصب على التطور الفردي، الحركة الفكرية للفرد، تُبلور شخصيته، الدوافع الداخلية المعقدة»[48].

الخلاصة"

من المعروف عن محمد ساري وسمير قسيمي أنهما من أكثر الكتاب ارتباطا بعمق الواقع الجزائري ناقلين تغيراته ومكبوتاته ولغته المتعددة.

إن الروايتين رصد للمدن الجزائرية مع بداية التطرف الديني في الوطن، ثم مع وصول هذا التطرف إلى ذروته لتعرف هذه المدن صورة واحدة، صورة تقتيل الوجود الجزائري وتفتيت إرادته.

لقد دخل الفرد الجزائري دوامة الضياع والاغتراب ليعيشها عبد القادر بن صدوق في "القلاع المتآكلة"، وليعيشها أيضا حسان ربيعي في "في عشق امرأة عاقر" لكن بعمق أكبر وبآلية طبعت حياته ليصبح وجوده أو عدم وجوده سيان.

الهوامش:

[1] Gaston Bachelard. La poétique de l'espace. Presse universitaires de France. Paris.1967. p2

[2] حميد لحميداني، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، لبنان/ المغرب، 1999، ص 62،63

[3] عزوز علي اسماعيل، شعرية الفضاء الروائي عند جمال الغيطاني، دار العين للنشر، مصر،2010، ص 38

[4] حسن نجمي، شعرية الفضاء، الفضاء والمتخيل والهوية في الرواية العربية، المركز الثقافي العربي، لبنان/ المغرب، 200، ص 32

[5] حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، المركز الثقافي العربي ، لبنان/ المغرب،1990، ص 27

[6] يوسف حطيني، مكونات السرد في الرواية الفلسطينية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا، 1999، ص 86

[7] محمد ساري، القلاع المتآكلة، منشورات البرزخ، الجزائر، 2013، ص 18

[8] سمير قسيمي ، في عشق امرأة عاقر، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011، ص 15

[9] المصدر نفسه، ص 160/ 161

[10] عبد الرحمن بن يطو، هوية المدينة وشكلنة الوعي الجمعي، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، ع18، نوفمبر 2008، ص 89

[11] في عشق امرأة عاقر، ص

[12] القلاع المتآكلة، ص 45

[13] في عشق امرأة عاقر، ص 87

[14] الصادق قسومة، طرائق تحليل القصة، دار الجنوب للنشر، تونس، 2000، ص 141

[15] المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[16] المرجع نفسه، ص 140

[17] في عشق امرأة عاقر، ص 29

[18] ميشال بوتور، بحوث في الرواية الجديدة، ترجمة فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، لبنان، 1971، ص 82

[19] القلاع المتآكلة، ص 49

[20] في عشق امرأة عاقر، ص 55

[21] جابر عصفور، الرواية والاستنارة، دار الصدى، الإمارات العربية المتحدة، نوفمبر 2011، ص 23

[22] القلاع المتآكلة، ص 21

[23] في عشق امرأة عاقر، ص 170

[24] إياد جميل أحمد صالح، اتجاهات التطور العمراني في مدينة طرابلس، دراسة في مورفولوجية المدينة، رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، 2009، ص 8

[25] في عشق امرأة عاقر، ص 129

[26] ليليا حفيظي، المدن الجديدة ومشكلة الإسكان الحضري، رسالة ماجستير، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، 2008، 2009، ص 7

[27] في عشق امرأة عاقر، ص 99

[28] المصدر نفسه، ص 123

[29] المصدر نفسه، ص 27

[30] غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 1984، ص 36

[31] محمد بوعزة، تحليل النص السردي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان/ منشورات الاختلاف، الجزائر، 2010، ص 106

[32] في عشق امرأة عاقر، ص 182

[33] جماليات المكان، ص 32

[34] القلاع المتآكلة، ص 108

[35] في عشق امرأة عاقر، ص 183

[36] تحليل النص السردي، ص 106

[37] محمد العافية، الخطاب الروائي عند إميل حبيبي، رسالة لنيل الدراسات العليا في الآداب، إشراف الأستاذ أحمد اليبوري، كلية الآداب الرباط، 19987، ص 172

[38] حسن بحراوي، بنية الشكل الروائي، ص 43

[39] في عشق امرأة عاقر، ص 19

[40] الشريف حبيلة،مكونات الخطاب السردي، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2011، ص 39

[41] ياسين النصير، الرواية والمكان، دراسة المكان الروائي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا، ط2، 2010، ص 34

[42] في عشق امرأة عاقر، ص 28

[43] بنية الشكل الروائي، ص 55

[44] في عشق امرأة عاقر، ص 29

[45] بنية الشكل الروائي، ص 57

[46] في عشق امرأة عاقر، ص 194

[47] بنية الشكل الروائي، ص 67

[48] قراءة الرواية، ص 98

*** *** ***



تحولات النسق في الخطاب النقدي المعاصر
– من الأدبي إلى الثقافي-

أ . فتحي منصورية

جامعة باتنة 1

الملخّص:

تحاول هذه الدراسة تقديم خطاب **ميتاكريتيكي** لتحولات الظاهرة النقدية المعاصرة وأبنيتها العميقة التي تنتقل معها من وضع معرفي إلى آخر، ومن **براديغم** نقدي إلى آخر، كاشفة في الوقت نفسه عن البنية الكامنة وراء هذا التحول وكذا عن **المرجعيات** المسؤولة بشكل أو بآخر عن هذا الانكسار الحاصل على مستوى بنية المعرفة المعاصرة خاصة في حقل الدراسات النقدية المعاصرة.

Résumé

Cette étude tente de présentée un discours méta-critique sur les transformations du phénomène critique et de ces structures profondes qui s'enrôlent d'un ordre cognitive à un autre, et aussi d'un paradigme critique à un autre, révélant en même temps la structure sous-jacente de cette transformation, ainsi que les références et fondements responsables en quelque sorte de cette fracture au niveau de la structure de connaissance contemporaine, et surtout en particulier dans le domaine des études critiques.

*** *** ***

مقدمة :

تشهد النظرية المعرفية عموما والنقدية خصوصا تحولات هامة على مستوى أبنية المفاهيم والتصورات المشكلة لخطاباتها المختلفة والمتباينة ، وهذا التحول ليس إلا استجابة للحالة المعرفية الكبرى التي تنتظم الكون والإنسان والطبيعة والثقافة ، على اعتبار من أن الإنسان وما يتصل به من حالات ثقافية ليس وجودا صلبا وموضوعيا أو معطى جاهز ، إنما هو امتلاك وبناء متدرج عبر التاريخ ، وكل مرحلة من مراحل تكون هذا الكائن تكمل المرحلة التي تسبقها أو تليها ، لذلك ، تأتي نظرية المعرفة بما هي بحث في مبررات الوجود الإنساني لتخضع لهذا النمط من التشكل وتدخل في صيرورة تداولية مستمرة لإنتاج مختلف الخطابات الإنسانية ومعانيها المتصلة بها.

وبما أن البحث يعالج هذا التحول على مستوى الخطاب النقدي المعاصر كحقل إنساني ينتمي إلى حقول المعرفة الإنسانية المتعددة، فإنه يسلط الضوء بشكل أو بآخر على نقاط التمفصل الهامة بين مختلف المدارس والنظريات النقدية المعاصرة بما هي مناطق حساسة يتم على مستواها تحوير المفاهيم وتبيئتها وأقلمتها بالشكل الذي يدفعها للانتظام كل مرة داخل أنموذج معرفي جديد.

مشكلة الدراسة :

يمكن صياغة إشكالية هذا البحث بطرح مجموعة من الأسئلة أهمها :

- ما هو النسق ؟
- كيف يتحدد النسق باعتباره مفهوما نقديا ؟
- ما طبيعة البراديغم النقدي المعاصر الحداثي وما بعد الحداثي ؟
- كيف يمكن توصيف النسق الأدبي والثقافي ؟

أهداف الدراسة :

تهدف هذه الدراسة إلى إعادة إنتاج مفهوم للنسق ينسجم مع التحولات الطارئة على مستوى النظرية النقدية المعاصرة ومرجعياتها المتحكمة فيها ، بالإضافة إلى إعادة تعريف الأنموذج النقدي المعاصر تعريفا يستجيب لهذا التحول دائما.

منهج الدراسة :

تستعين هذه الدراسة بحقل نقد النقد، وهو حقل معرفي جديد يجعل من الخطاب النقدي مادة للدراسة والوصف والتحليل.

أولا : الخطاب النقدي ما قبل الحداثي : النقد خارج الرقعة النصية :

تطالعنا مختلف المنظومات النقدية الحديثة والمعاصرة خاصة تلك التي تنتمي زمنيا ومعرفيا إلى مرحلة ما قبل الحداثة ، أن النص الأدبي هو انعكاس كلي ومباشر لمختلف الحالات التي يكون عليها صاحب هذا النص ، وإسقاط مباشر لجل المحمولات المعرفية والإنسانية للوضع التاريخي أو الاجتماعي أو النفسي الذي يتحكم في فعل الإبداع لدى المبدع ، لذلك اتجه أغلب نقاد وممثلي هذه المرحلة إلى « التركيز على العلاقة الوثيقة بين الفن والتجربة الحياتية المعاشة خارج مجال الفن الذي يعتبرونه مجرد مرآة مباشرة للحياة »[1] ، لذلك يجعلون حياتهم الشخصية وما يتراكم حولها من متغيرات جل اهتمامهم ، فيغدو بذلك الفن مجرد نقل وانعكاس لتصورهم للحياة ، فهم يقللون من دور التجربة الفنية لصالح المواضيع التي يناقشها الفن ، فالمضمون الفكري الذي يحمله النص الأدبي هو الذي يقع بالدرجة الأولى عندهم وليس طريقة التعبير عن ذلك المضمون ، فيتحول بذلك النص إلى وثيقة تاريخية أو **مانفستو** اجتماعي أو وصفة علاجية نفسية تقدم بشكل كلي تصور هذا المبدع للعالم وأمراضه على حساب ابستمولوجية النص أو مجمل العناصر الفنية الحاملة لتيمة الإبداع داخله.

ولاشك أن المرجعيات المتحكمة في هذه الرؤية النقدية تمارس فعل التسلط على مناهجها المتباينة ، فالمرجعية المتحكمة في المنهج التاريخي مثلا تنظر إلى النص على أنه وثيقة تاريخية تحمل تصويرا فنيا لأحداث معينة جرت في حقبة زمنية ما ، ويمكن للنص الأدبي كغيره من النصوص الأخرى أن يؤدي الدور المنوط به في المحافظة على المعلومة التاريخية من الزوال والاندثار ، على اعتبار من أن الأدب تجربة معيوشة تتجاوز إطارها الزماني والمكاني المخصوص بها ، والأمر نفسه يقال حول علاقة الأدب بالمجتمع ، ما يفرض هنا حديثا عن نظرية الالتزام في الأدب وكيف تجعل من هذا الأخير تجربة محاكاة تحيط بوقائع المجتمع المتغيرة وتجعل من أحداث المجتمع المحرك الرئيس لقرائح الشعراء والكتاب ، وفي نظر نقاد هذه المرحلة فإن الأدب الحقيقي هو الذي يضع يديه على جراحات المجتمع ، ويجسد صور الألم والمعاناة التي يكابدها أفراده في سبيل تشكيل صورة مثالية له ، أو صورة حالمة تظل راسخة في وجدان الشعوب والأمم والحضارات.

لقد سيطر هذا النوع من التفكير النقدي ردحا من الزمن على أدبيات الخطاب النقدي الحديث والمعاصر ، ولا يمكن في هذا الإطار إلا الاعتقاد أن هذا النوع من الخطابات جسدت حضور سلطة التاريخ والمجتمع في كتابة النصوص الأدبية وتوجيهها ، وهي سلطة قمعية قللت من الجانب الفني للنصوص لصالح الحضور التاريخي والاجتماعي ، فهما لاشك يقعان خارج حدود الرقعة النصية ، هذا في الحقيقة ما يتنافى مع الطبيعة الابستمولوجية للكون ، فبالرغم من أننا لا ننكر أن للتاريخ دورا مهما في بناء الإنسان إلا أن الحضور الفني لإرادة هذا الإنسان يجب ألا تغيب بفعل الإرادة التاريخية أو قمعية السلطة الاجتماعية ، فالإنسان كائن ابستمولوجي بالدرجة الأولى ، وهذه الابستمولوجيا لا تحوي بداخلها فقط عناصر الإنوجاد الفكري الصلب لهذا الإنسان فحسب ، بل تحوي أيضا مبررات الوجود الفني الجمالي المنزاح عن التصور العقلي الموضوعي للكون ،

ولا يمكن أن نغفل هذا الجانب أبدا ، خاصة وأن الإنسان ظل يمارس عبر حقب تاريخية متعددة فن التأويل الذي يخرجه من دائرة التواصل النفعي للحياة إلى رحاب الصيرورة الفنية والجمالية .

ثانيا : الخطاب النقدي الحداثي : النص ونظام النسق :

تقدم الحداثة نفسها كمقولة نظرية وإجرائية من داخل المجال الثقافي الغربي على أنها البراديغم الفكري والمعرفي الجديد الذي أخذ على عاتقه تحرير الإنسان من وهم الوثوقيات المطلقة ، ومن وهم الميتافيزيقا التي ظل هذا الإنسان مرتبطا بها وبنماذجها طيلة حقب طويلة من التاريخ البشري ؛ إن الحداثة وفق هذا التصور هي « القدرة على الإتيان بكل ما هو مدمر ...رحلة إلى عوالم فنية مجعولة لا يمكن أن يكتب لها التوفيق »[2] ، ولهذا ، فهي حركة فكرية ظهرت في إطار منظومة من الأفكار وبتضافر عدد هائل من المقولات الفكرية بدءا من أفكار الفيلسوف الإنجليزي ورجل الدين الإصلاحي توماس موور " Thomas Moore " التي وضعها في كتابه " **يوتوبيا** " سنة **1534** ، وهذه الأفكار كانت جلها داعية إلى إحياء التراث اليوناني ونبذ فكرة الإقطاعية الكنسية التي كانت تميز الفكر الأوربي قبل هذا العصر ، وفي الحقيقة لقد سبق **الإنسانويون** المفكر " توماس موور " إلى هذه الأفكار ، إلا أننا نعتقد أن الحداثة بهذا المفهوم أخذت بالتبلور منذ هذا العهد ، وصولا إلى فكرتي العقلانية والتجريبية ، وما دعت إليه فلسفة الأنوار ضمن القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر لا يخرج عن هذا الأمر ، إلا أن الثابت في هذا الأمر كله أن الخطاب النقدي طالته هذه الموجة كغيره من أنماط الخطابات الأخرى ، فظهرت اللسانيات السوسيرية التي شكلت الدعامة الأساسية للخطاب النقدي الحداثي فيما بعد.

لقد استفاد الدرس النقدي من فتوحات اللسانيات حيث إنها « تحولت إلى نموذج تمثيلي ، تتطلع العلوم الإنسانية الأخرى إلى الاحتذاء به »[3] ، فكانت

ثنائيات من قبيل : الدال : المدلول ، اللغة : الكلام ، ...دعامات أساسية استفاد منها الخطاب النقدي واندفع بها إلى بناء نموذجه الجديد خاصة في إطار ما لوحظ على عمل **الشكلانيين الروس** الذين كان هدفهم الأول هو البحث عن علم للأدب ؛ أي تحليل النصوص الأدبية وفق المعطى اللغوي لها دون الاستعانة بما يقع خارج هذه النصوص من عوارض تاريخية واجتماعية ...إلخ.

لقد أدى هذا الاشتغال عند الشكلانيين الروس إلى ظهور مصطلح **النسق** ، ويعني « نظام ينطوي على استقلال ذاتي ، يشكل كلا موحدا ، وتقترب كليته بآنية علاقاته التي لا قيمة للأجزاء خارجها »[4] ، ونفهم من خلال هذا التعريف أن النسق يشبه في تكوينه ووظيفته ما طرحه البنيويون عن مفهوم البنية فيما بعد ، ولقد استطاع هذا المفهوم " النسق " أن يشكل مدار اشتغال العديد من المدارس ، بل وأصبح المشترك الوحيد بين تيارات نقدية أبرزها الشكلانية الروسية و مدرسة النقد الجديد و البنيوية خاصة في طورها الفرنسي ، وقد ظل هذا المفهوم يتخارج ضمن براديغم واحد هو براديغم التحليل اللغوي للنصوص ، فلا قيمة للنص إلا بما يحويه من علاقات داخلية لغوية تشكل كيانه اللساني ، ولا اعتبار إطلاقا لما يقع خارج النص من حوادث اجتماعية أو تاريخية معينة ، ولقد ارتبط هذا النوع من الاشتغال النقدي بما أصبح يسمى بالنقد النصي الذي يحول جل اهتمامه إلى الطرف الثاني من أركان العملية الإبداعية ألا وهو النص.

والنسق الأدبي هو النسق الذي يرتبط بتحليل النصوص الأدبية فقط ، فهو أدبي لأنه يعنى بالمادة الأدبية لهذه النصوص ، ومن أهم خصائصه أنه لغوي بحت يمكن العثور عليه وتحليله داخل النص بل داخل علاقات النص ووحداته الصغرى ، ولا يوجد هذا النسق خارج نصه لأن دورة حياته تبدأ بالنص وتنتهي إليه ، وهذا تماما ما دعت إليه لسانيات سوسير : **" دراسة اللغة لذاتها ولأجل ذاتها "**.

ولأنه كذلك أي " النسق " فهو شمولي يتحرك في إطار نظام مغلق ، وهذا النظام مركب من أجزاء صغرى لا قيمة لها إلا بولائها للكل ، وإذا كان النسق لا يظهر إلا على هذه الحالة فهو يمتلك ضبط ذاتيته من خلال بنيته الصورية المتحكمة فيه ، ومن خلال تحولات هذه البنية داخل نظام كينونتها.

ثالثا : الخطاب النقدي ما بعد الحداثي : النص والتأويل الثقافي :

لقد تمادى الطرح البنيوي في اختزال الإنسان إلى بنية ميكانيكية سالبة لا تتحرك إلا داخل نموذج يحدد سلفا قواعد هذا التحرك ؛ لقد تحول الإنسان إلى برنامج قيمي مسلوب الإرادة ، فالبنيوية ترى الغابة ولا ترى الأشجار ، فهي لا تركز على قيمة الفرادة الإبداعية إلا من خلال ما ستقدمه للنص في إطاره الكلي ، لذلك ، كان لزاما البحث عن نظم معرفية جديدة تخرج هذا النص من الغيبوبة المعرفية وتدخله في حركية متواصلة لإنتاج المعنى وتأويل العالم ، فالأدب لا يمكن تعريفه إلا في كونه نظام ، وهذا النظام وظيفته الأولى « الإعراب عن المعاني »[5] ، وطريقة الإعراب هذه يجب أن تتضافر فيها كل أطراف العملية الإبداعية من مبدع ونص ومتلقي ؛ هذا الأخير أصبح السلطان الجديد الذي أخذت مرحلة ما بعد الحداثة بإنتاجه وإفرازه ضمن ما يسمى بخطاب المابعديات : ما بعد الحداثة ، ما بعد البنيوية ، ما بعد الإنسان ... ، والحديث عن هذه المرحلة هو حديث بالدرجة الأولى عن الحركة الداخلية التي اتجهت إلى من خلالها الحداثة إلى نظامها الداخلي في موجة ارتداد ومساءلة وتقييم وإعادة إنتاج ؛ إن ما بعد الحداثة وفق هذا الطرح هي حداثة بشكل أو بآخر ، والنموذج النقدي لما بعد الحداثة لا ينفصل عن سابقه الحداثي ، فبينهما لحظة تعقل متواصلة ، وما بعد البنيوية هي بنيوية امتلكها الحنين إلى الخارج النصي وإلم تصرح به بالرغم من أن فلسفة التفكيك حافظت على ولائها البنيوي خاصة في إطار مقولة " **لاشيء خارج النص** " ، إلا أن الحديث عن لانهائية المعنى هو فك ارتباط بشكل أو بآخر بمقولة القراءة الواحدية

التي فضلها النقاد البنيويون ، و الثابت في الأمر كله أن مفهوم النسق في هذه المرحلة لم يحافظ على خصوصيته الأدبية كما كان الحال عليه عند البنيويين ، فلقد تحول هذا النسق إلى نسق ثقافي يتخارج ضمن جملة التحولات الطارئة التي حدثت على مستوى النظيرة النقدية المعاصرة ، فلقد تحول الاهتمام تدريجيا إلى القارئ ووضعياته المختلفة تجاه النصوص ، وظهر الاهتمام أيضا بالقراءة وجمالياتها ، وظهر ما يسمى **بالنقد الثقافي** الذي أصبح يعامل النص الأدبي كـ « ظاهرة مفتوحة للتحليل من جهات نظر متعددة (...) ، إتباع مداخل كثيرة للنصوص الأدبية لأن الثقافة دينامية (نشطة) ومتعددة الأوجه يدخل فيها الاقتصاد والتنظيم الاجتماعي والقيم الأخلاقية والمعنوية والمعتقدات الدينية »[6] ، وهذا التعامل ظهر جليا في أدبيات مرحلة ما بعد الحداثة لأن هذه الأخيرة سلطت الضوء أكثر على الخلفيات الفكرية التي تحرك النصوص والخطابات ، واستعانت وفق هذه الرؤية بعديد المعاول والأدوات أبرزها نظرية فوكو في المعرفة ، وتفكيكية دريدا ، وتأويلية غادامير.

إن نسق ما بعد الحداثة هو نسق ثقافي تجاوز الخصوصية الأدبية واللغوية للنسق البنيوي ، فالنسق الثقافي هو مجموعة البنى المسؤولة عن إنتاج النصوص وتكييفها وفق إملاءات المؤسسة الثقافية التي يحملها النص في حد ذاته ، وهذا التحول الحاصل في طبيعة النسق ما هو إلا استجابة لحالة الانكسار المعرفي التي حدثت على مستوى أبنية المعرفة الغربية ، فتحول الاهتمام مرة أخرى إلى الخارج النصي لكن هذه المرة مع انفتاح كلي وانفجاري حول كل ما يحرك هذا النص من مؤثرات خارجية.

خاتمة :

يمكن استخلاص مجموعة من النتائج أهمها :

- لا يمكن بأي شكل من الأشكال فهم مختلف الظواهر الإنسانية وتحولاتها إلا بالنظر في مرجعياتها المتحكمة فيها ، والتي تبعث فيها مكونا بنيويا يجعلها تتماهى وتنسجم مع أطروحاتها الفلسفية المتباينة.

- تمكنت لسانيات "**سوسير**" من إحداث ثورة معرفية ومنهجية على مستوى الخطاب النقدي المعاصر ، وأصبح هذا الأخير يتعامل مع أطروحات جديدة لا عهد له بها.

- أنتجت مختلف المدارس النقدية الحداثية المعاصرة مفهوما مشتركا للنسق باعتباره مثار اشتغال أسئلة هذا الخطاب ، وباعتباره كذلك أداة معرفية ومنهجية لتحليل النصوص الأدبية المختلفة.

- استطاع النموذج المعرفي الغربي على مستوى أدبيات الخطاب النقدي المعاصر التخلص من أزمته المتمثلة في عسر المناهج في تحليل النصوص الأدبية ، فظهرت ما بعد الحداثة لتفك الانغلاق الخطير الذي طبع أدبيات الاشتغال البنيوي على النصوص.

- لا يمكن تفسير تحولات النسق الأدبي إلى نسق ثقافي إلى بالرجوع إلى تحليل أركان العملية الإبداعية ، وكيف تحول الاهتمام تدريجيا من المؤلف إلى النص إلى القارئ.

<u>الهوامش</u> :

1- نبيل راغب : موسوعة النظريات الأدبية ،الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان ، ط1 ، 2003 ، ص ص ، .390:391

2- خالدة سعيد : الملامح الفكرية للحداثة ، <u>مجلة فصول</u> ، القاهرة : م4 ، ع 3 ، 1984 . ص .163

3- محمد بوعزة : استراتيجية التأويل (من النصية إلى التفكيكية) ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2011 ، ص.13

4- إيديث كروزويل : عصر البنيوية ، تر: جابر عصفور ، دار سعاد الصباح ، الكويت ، ط1، 1992 ، ص.415

5- جان بول سارتر: ما الأدب ؟ تر: محمد غنيمي هلال، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ،القاهرة ، د ت ، د ط، ص.12

6- فنسنت ليتش: النقد الأدبي الأمريكي (من الثلاثينات إلى الثمانينات) ، تر: محمد حقي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، دط ، 2000 ، ص104.

مراجع الدراسة :

1- نبيل راغب : موسوعة النظريات الأدبية ، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان ، ط1 ، 2003 .

2- خالدة سعيد : الملامح الفكرية للحداثة ، مجلة فصول ، القاهرة : م4 ، ع 3 ، 1984 .

3- محمد بوعزة : استراتيجية التأويل (من النصية إلى التفكيكية) ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2011 ،

4- إيديث كروزويل : عصر البنيوية ، تر : جابر عصفور ، دار سعاد الصباح ، الكويت ، ط1، 1992.

5- جان بول سارتر: ما الأدب ؟ تر : محمد غنيمي هلال ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ، د ت ، د ط.

6- فنسنت ليتش: النقد الأدبي الأمريكي (من الثلاثينات إلى الثمانينات) ، تر: محمد حقي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، دط ، 2000.



البعد الحجاجي في الخطابات الحوارية في القرآن الكريم.

دراسة تطبيقية في حوار موسى – عليه السلام -مع قومه (سورة المائدة).

د/ كمال بخوش

جامعة المدية

الملخّص:

يمثل الحوار[1] في القرآن الكريم أحد أهم الصور الخطابية البارزة فيه ، لا سيما النموذج المباشر الذي يتجسد بواسطة البنية القولية : **[قال- فقال]** ، حيث أن الخطابات الحوارية القرآنية تعرض لنا صورا من مواجهات تدور بين الأنبياء و أقوامهم أساسا حول مسائل العقيدة، وتقدم لنا نتائج تمثل حتمية القدر الإلهي في الانتصار للحق ، وهي إستراتيجية خطابية يتخذها القرآن مدعومة **بحركية حجاجية داخلية** ، هي في حد ذاتها تعتبر **حجاجا موجها لمتلقي القرآن الكريم** بهدف وضعه أمام المآل الفعلي لكل منكر للحق ، وهو النموذج الذي سنحاول في هذا المقال مقاربته حجاجيا ، ممثلين له بحوار موسى - عليه السلام - و قومه في سورة المائدة.

The dialogue mentioned in the holyquran represents and contains one of important and vital speeches images ,nevertheless the direct structure whichisidentified by the terms(hesaid-thensaid) , and thisis the concept thatwe are trying to clarifyit argumentaly in thisessay ,refering to the dialogue of mose-peaceuponhim-and hisfellows in soratalmaida

*** *** ***

1- الحوار في القرآن:(2(

إنّ المتأمل في النص القرآني يلحظ من الوهلة الأولى أنَّ القرآن الكريم قد عنى بالحوار عناية كبيرة ووظّفه توظيفا مكثَّفا، حيث أضحى أحد أهم الأشكال والمسالك التعبيرية البارزة فيه، التي تتميّز بفعاليتها في توضيح المواقف المرادة، وعرض الأفكار التي يروم القرآن تبليغها. كما أن اللافت فيه هو ما ارتبط بمشهد المواجهة بين طرفي النزاع/الخصومة، ويتجسد هذا في سياقات قرآنية كثيرة وفق البنية القولية [قال - فقال] (3) ، حيث نجد حوارات مباشرة ذات بعد خطي تظهر في تداعي الأسئلة والأجوبة بعضها مع بعض في شكل متفاعل (سؤل أول يستدعي جواب أول، جواب أول يستدعي سؤال ثان ، سؤال ثان يستدعي جواب ثان، ...و هكذا) ، و هناك حوارات غير مباشرة يكون فيها (القول) عبارة عن سؤال/إجابة ، مرتبط / مرتبطة، بإشكالية عالقة أو متوقعة ، موجَّهة من طرف متكلم نحو متلق محدد أو غير محدد/مفترض. وهذا على نحو حوار موسى مع فرعون في المقطع التالي:

قال تعالى:" قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَٰمُوسَىٰ ﴿٤٩﴾ قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴿٥٠﴾ قَالَ فَمَا بَالُ ٱلۡقُرُونِ ٱلۡأُولَىٰ ﴿٥١﴾ قَالَ عِلۡمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى ﴿٥٢﴾ " طه 49 – 52.

وبنظرة موسعة نلاحظ أنّ الخطابات الحوارية في القرآن ارتبطت في جلّها بالقصص القرآني، هذا الأخير نجد أن أغلبه وارد في القرآن المكي(4) ، الذي يتميَّز كما هو معروف بالتركيز على مسائل العقيدة: الربوبية، الألوهية، والنبوة ، والبعث و إبطال الشرك وعبادة الأصنام...إلخ ، وهي كلّها موضوعات شكلت مادة للحجاج ومسرحا له، يتجلى ذلك من خلال خطابات كثيرة قدَّمها لنا القرآن كنماذج تستدعي إعمال النظر في دواعيها وفي مآلاتها، لذلك فإنَّ " القرآن فضلا

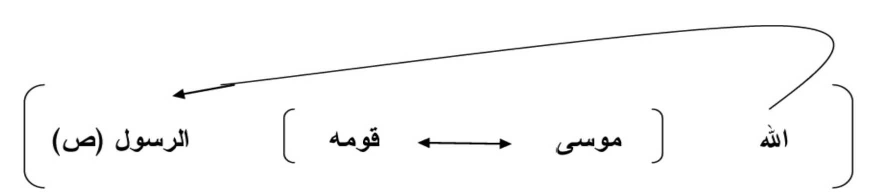
عن كونه خطابا موجها إلى متلق فعلي أومحتمل ،هو مسرح عليه تتحاور الذوات وتتجادل ، ويحاجُّ بعضها بعضا"(5.(

2- حوار موسى– عليه السلام- مع قومه في سورة المائدة :

يورد لنا القرآن الكريم الحوار الذي دار بين موسى – عليه السلام- و قومه في سورة المائدة، ما هذا نصه:

قال تعالى:" وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُواْ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٠﴾ يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُواْ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُواْ خَٰسِرِينَ ﴿٢١﴾ قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُواْ مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُواْ مِنْهَا فَإِنَّا دَٰخِلُونَ ﴿٢٢﴾ قَالَ رَجُلَانِ مِنَ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمَا ٱدْخُلُواْ عَلَيْهِمُ ٱلْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَٰلِبُونَ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٣﴾ قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَآ أَبَدًا مَّا دَامُواْ فِيهَا فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ ﴿٢٤﴾ " المائدة 20. 24

إنّ هذا النص/ المقطع النصي يأتي كبنية خطابية كبرى / سياق سردي موسع ، طرفها الأول هو الله عزّ و جلّ باعتباره موجّها / منشئا للخطاب، والطرف الثاني هو الرسول (ص) باعتباره المتلقي الأول له ، تتضمن – بدورها - بنية خطابية صغرى (حوارية) طرفها الأول هو موسى عليه السلام وطرفها الثاني هو قومه ، وهو ما يمكن توضيحه بالشكل التالي:



فلو نستل الحوار الحاصل بين موسى– عليه السلام- و قومه من السياق السردي المدرج فيه، فإنَّه يكون لدينا المقطع الحواري التالي:

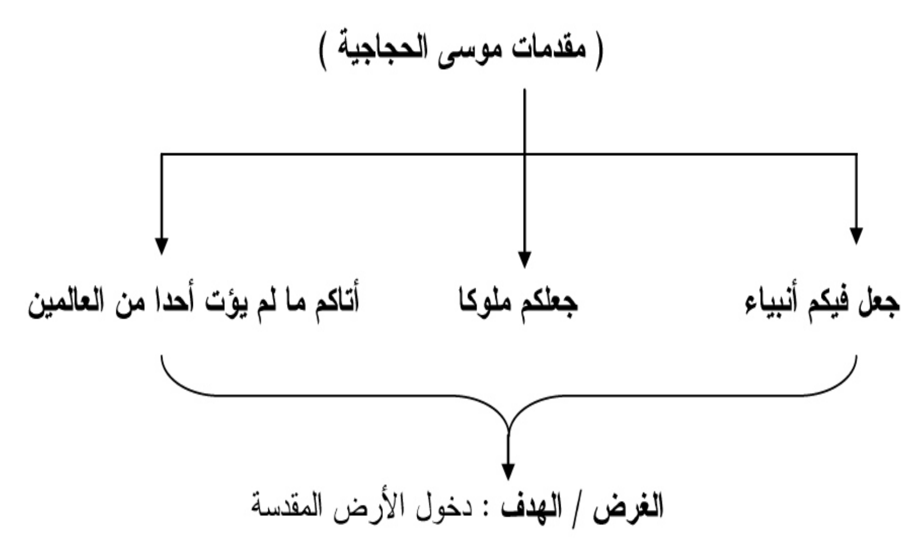
1- موسى: يَٰقَوْمِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنۢبِيَآءَ -وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا -وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٠﴾ - يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا۟ خَٰسِرِينَ ﴿٢١﴾ [قَالَ رَجُلَانِ مِنَ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمَا ٱدْخُلُوا۟ عَلَيْهِمُ ٱلْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَٰلِبُونَ ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٣﴾]	1- قومه: إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ - وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا - فَإِن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَا فَإِنَّا دَٰخِلُونَ ﴿٢٢﴾ 2- قومه: يَٰمُوسَىٰٓ إِنَّا لَن نَّدْخُلَهَآ أَبَدًا مَّا دَامُوا۟ فِيهَا - فَٱذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَٰتِلَآ إِنَّا هَٰهُنَا قَٰعِدُونَ ﴿٢٤﴾ .

3- قراءة حجاجية في المقطع الحواري:

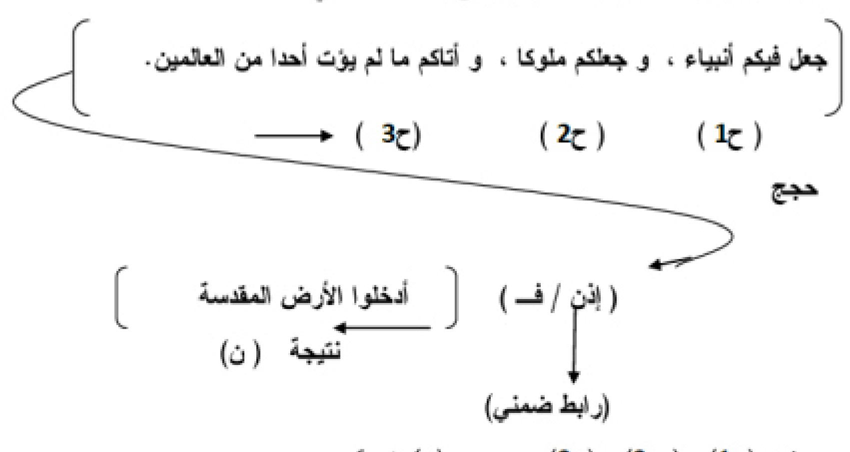
التدخل : 1-(موسى) (6):

انطلق موسى-عليه السلام - في توجُّهه بخطابه لقومه والذي يمثِّل جمهورا خاصا(7) من مقدمات حجاجية(8) ، تمثل قضايا يؤسِّسُها ويسِندها واقعهم المعاش، وهي في الحقيقة وقائع حاضرة وماثلة في أذهانهم، وهذا المنطلق في الخطاب الذي يتكئ على واقع المتلقي كفيل بأن يؤسِّس أرضية حجاجية ملائمة يتأسس عليها الخطاب، تمكِّن من استدراج المتلقي/الخصم ، ودفعه إلى الإذعان

والتعاطي بايجابية مع طلبه وغرضه من توجيه الخطاب ، وهو الغرض المتمثِّل في: الدخول إلى الأرض المقدسة، و هو ما نوضحه بالشكل التالي :

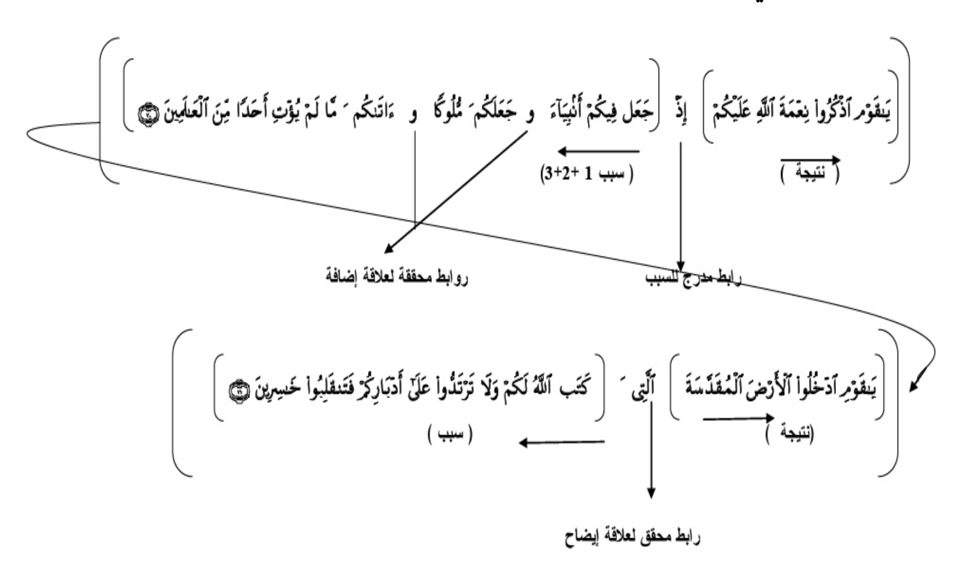


إنَّ هذه المقدمات إذ تشكل منطلقا لخطاب موسى – عليه السلام – فإنَّها تلعب في الوقت نفسه دور الحجج التي تتأسَّس عليها النتيجة المرجوة، وهي (دخول الأرض المقدسة). يقول الطاهر بن عاشور : " ... و قوله: (يا قوم أدخلوا الأرض المقدسة) هو الغرض من الخطاب، فهو كالمقصد بعد المقدمة "(9).



إنَّ تدخل موسى– عليه السلام– جاء في معماريته اللغوية مقطعا حجاجيا مبنيا بناء متسقا ، وهذا بترابط بنيته في كلِّيتها بواسطة الروابط الحجاجية الموظَّفة فيه(10)، والتي تعمل في تقابلها داخل البنية الكلية للمقطع، محقَّقة لبنية حجاجية كبرى ، والمتكونة بدورها من مقاطع حجاجية صغرى كلُّها تدعم النتيجة التي يرومها المقطع الحجاجي ككل (11.(

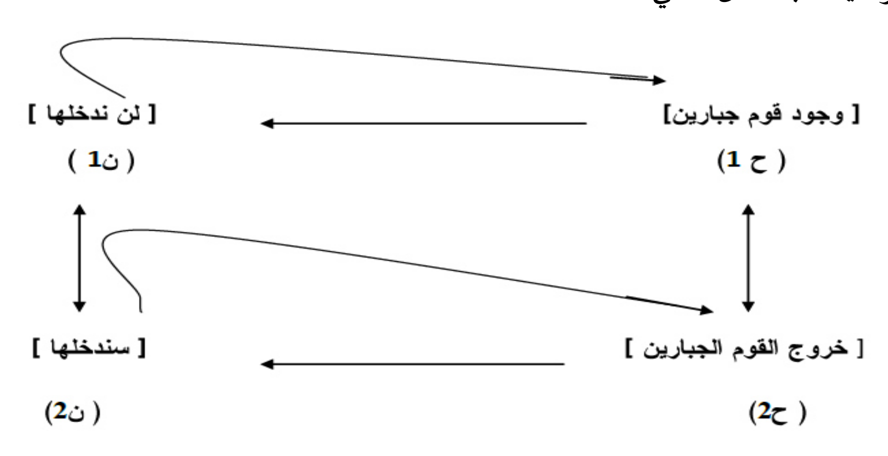
فلو تأملنا الروابط الحجاجية التي تربط بين القضايا الدلالية للمقطع، لأمكن استخلاص البنية الحجاجية الكبرى للتدخل، والتي يمكن توضيحها بالمخطط التالي:



التدخل: 1- (قومه. (

لقد جاء تدخل قوم موسى- المتعلق بتدخل موسى عليه السلام - كاعتراض (12) على طلب موسى (دخول الأرض المقدسة) ، وهو ما يظهر من رفضهم الصريح بحجة وجود قوم جبارين فيها، معلقين شرط دخولها بشرط خروج القوم الجبارين منها (إنّ فيها قوما جبارين ، وإنّا لن ندخلها حتى يخرجوا

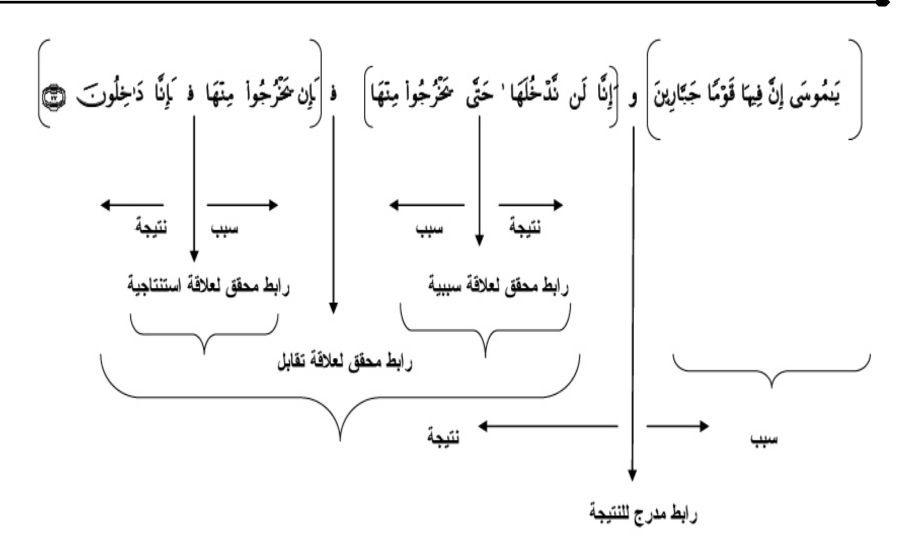
منها ، فإن يخرجوا منها فإنّا داخلون). وهو تدخل يتضمن بعدا حجاجيا يمكن توضيحه بالشكل التالي:



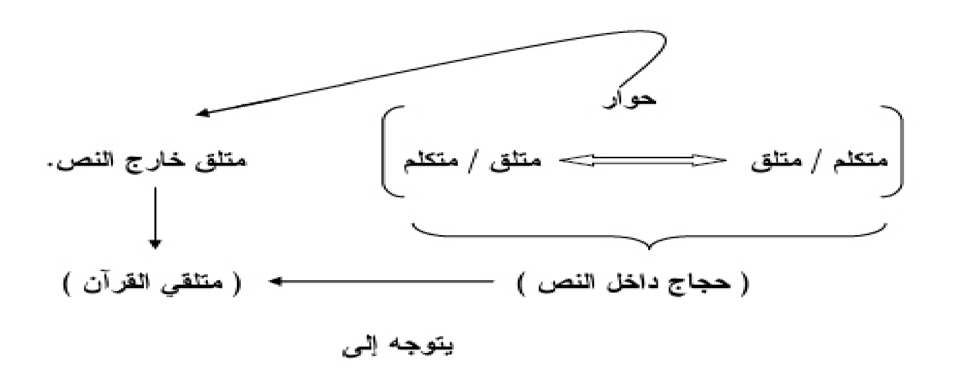
حيث : (ح1)، (ح2) حجج . و (ن1) ، (ن2) نتائج.

وهو في الحقيقة حجاج يفتقد إلى قيمة الصدق من جهة، وإلى ضوابط التداول الحجاجي(13)من جهة أخرى التي يمكنها أن تعطي المشروعية اللازمة لفعل المحاججة وتمنح المقبولية للنتّائج المتولدة عنه، وهو جنوح عن ضوابط الحجاج وقواعده التي تُبقي المسألة المتناظر حولها بين الطرفين قيد النظر الموضوعي والمعقول على امتداد فعل المحاججة، هذا الجنوح الذي يتمثّل في رفضهم لمسألة النظر من أساسها في القضية، وهو ما يظهر من تدخلهم الثاني مباشرة في نفس المقطع الحواري بقولهم:(يا موسى إنّا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها ، فأذهب أنت و ربك فقاتلا إنّا هاهنا قاعدون) . يقول الطاهر ابن عاشور : " ...وأكدوا الامتناع الثاني من الدخول أشَّدُ توكيد ، دلّ على شدته في العربية بثلاث مؤكدات: إن ّ، و لن، وكلمة أبدا " (14).

إن هذا التدخل يشكل بنية حجاجية محقَّقة بواسطة نوعين من الروابط، روابط محققة لعلاقة استنتاجية (مدرجة للنتيجة)، وروابط محققة لعلاقة سببية (مدرجة للسبب) وهو ما يمكن توضيحه بالرسم التخطيطي التالي:



وإذا نظرنا إلى هذه الخطابات الحوارية نظرة موسعة و أكثر شمولية ، نجد أن القرآن الكريم إذ يقدم بعض توجيهاته من خلال نماذج حوارية محدَّدة وخاصة ، فإنَّه – بهذا - يحيل هذه النماذج إلى متلقي الخطاب ، لقراءتها واختبارها وإعمال النظر فيها بحيادية، كونه يقع خارج دائرة المواجهة ، ومن ثم يصير فعل الحجاج الحاصل بين طرفين داخل النص، هو في الحقيقة فعل حجاجي موجَّه إلى متلق واقع خارج النص، فنصبح أمام صورة حجاجية / وضع حجاجي ، من حجاج : (نص–نص) إلى حجاج من نوع : (نص– خارج النص)، وهو ما نوضحه بالرسم التالي :



فالحوار كفعالية خطابية تنتج عن طرفين (متكلم / متلق)، هو في حد ذاته خطاب موجه إلى طرف ثالث خارج النص – ومن ثم فالفعالية الحجاجية التي ترشح من الفعالية الحوارية، هي في حد ذاتها فعالية حجاجيه يقع تحت تأثيرها المتلقي (الثالث) خارج النص ، وعليه فالحجاج الذي نقاربه داخل النص القرآني والناتج عن مواجهة بين طرفين (موسى/ قومه)، هو حجاج موجه إلى متلقي هذا القرآن بشكل مطلق.

و إذا التفتنا إلى بعض السياقات التفسيرية يمكننا تلمس هذا التوجه من داخل النص إلى خارج النص. و هنا نجد سيّد قطب في تفسيره يذهب إلى أن قصة موسى في سورة المائدة بشكل عام، وفي هذا المقطع بشكل خاص بقوله: « هذا الدرس كلُّه استعراض لمواقف أهل الكتاب من مواثيقهم، واستعراض ما حلّ بهم من العقاب نتيجة نقضهم لهذه المواثيق، لتكون هذه تذكرة للجماعة المسلمة ماثلة في بطون التاريخ(...) وليكشف الله من جانب عن سنته التي لا تختلف ولا تحابي أحدا، و ليكشف من جانب ثالث عن حقيقة أهل الكتاب، وحقيقة موقفهم، وذلك لإبطال كيدهم في الصنف المسلم، وإحباط مناوراتهم ومؤامراتهم " (15).

وفي تتبعنا لبعض السياقات التفسيرية عنده ، وجدنا له تعليقا طريفا على هذا المقطع في توجهه نحو المسلمين/ متلقي القرآن بصفة عامة. يقول: " لقد وعى المسلمون هذا الدرس مما قصَّه الله عليهم من القصص ، فحين واجهوا الشدة وهم قلَّة أمام نفير قريش في غزوة بدر ، قالوا لنبيّهم محمد (ص) " إذن لا نقول لك يا رسول الله ما قاله بنو إسرائيل لنبيّهم : فأذهب أنت و ربك فقاتلا إنَّا ها هنا قاعدون) ، لكن نقول لك : (اذهب أنت وربك فقاتلا ، فإننا معكما مقاتلون) ، وهي بعض آثار المنهج القرآني في التربية بالقصص عامة "(16).

ويقول في سياق آخر" من جوانب هذه الحكمة أن بني إسرائيل هم أصحاب آخر دين قبل دين الله الأخير، وقد امتدَّ تاريخهم قبل الإسلام فترة من التاريخ طويلة، ووقعت الانحرافات في عقيدتهم، ووقع النقض المتكرِّر لميثاق الله معهم (...) فاقتضى هنا أن تلم الأمة المسلمة-وهي وارثة الرسالات كلِّها، وحاضنة العقيدة الربانية بجملتها – بتاريخ القوم وتقلبات هذا التاريخ، وتعرف مزالق الطريق وعواقبها ممثَّلة في حياة بني إسرائيل وأخلاقهم، لتضمَّ هذه التجربة في حقل العقيدة والحياة إلى حصيلة تجاربها" (17.(

ومن هنا نلاحظ أن الخطابات الحوارية التي يدرجها القرآن الكريم، والدائرة بين طرفين اثنين داخل النص، إنما هي خطاب محاجج موجَّهٌ، يستدعي القراءة والنظر والاعتبار وتقدير المآلات، كونه خطابا نموذجا متضمنا للسنن الإلهية المطلقة، ولو اختلف الزمان والمكان.

من خلال هذه القراءة في حوار موسى – عليه السلام – و قومه في سورة المائدة، نقول أنّ الحوار في القرآن إذ يمثِّل الصورة الخطابية الأبرز في القصص القرآني، حيث تكاد أن تكون القصة الواحدة كلها خطابات حوارية، فإنّه في الوقت نفسه يشكل أرضية خصبة للممارسة الحجاجية .

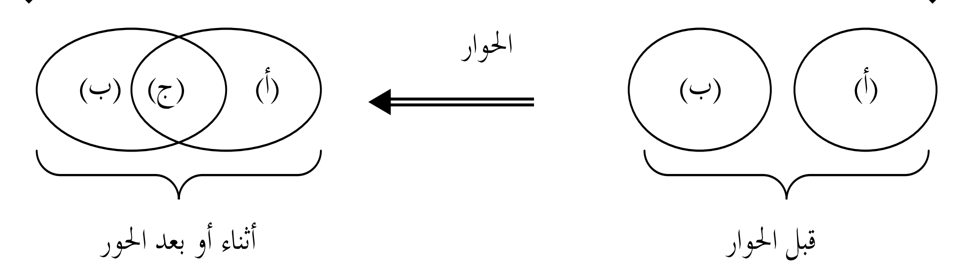
الهوامش:

1- جاء في لسان ابن منظور:" الحوار مأخوذة من الحوْرُ، وهو: الرجوع عن الشيء وإلى الشيء. والحوْرُ : النقصان بعد الزيادة، لأنّه رجوع من حال إلى حال(...). والمحاورة: المجاوبة. والتحاور:التجاوب(...).والمحاورة:مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة "

ينظر ابن منظور: لسان العرب ،.مادة: حور . دار صادر بيروت، مج 4 ص 217-219.

2- لعلَّ الحوار في أبسط تعريفاته وفق ما ذهب إليه محمد العمري في كتابه **دائرة الحوار ومزالق العنف**، هو"كل خطاب يتوخى تجاوب متلقٍ معيَّن ويأخذ ردَّه بعين الاعتبار من أجل تكوين موقف في نقطة غير معيَّنة سلفا بين المتحاورين، قريبة من هذا الطرف أو ذاك " ، فالحوار يمكن تصوُّره على أنه **تقاطع تخاطبي** بين طرفين (أ) و(ب)، وهو ما يمكن تمثيله بالشكل الآتي:





إنّ الملاحَظ من خلال هذا الشكل أن الحوار **بنية تخطابية** يتولد عنه ثلاث **دوائر خطابية** ، فالدائرة الأولى خاصة بـ [أ] ويمكن أن نرصد فيها خصوصية المرسِل فقط، والتي لا يشاركه فيها المتلقي [ب]، أما الدائرة الثانية فهي خاصة بـ [ب] فقط دون تواجد[أ] فيها، أما الدائرة الثالثة [ج] فهي نتاج تقاطع [أ] مع [ب]. وبحسب تصور محمد العمري ، يمكن وصف الدائرة(ج) بأنها **دائرة الممكن** التي يجري داخلها الحوار، كما يمكن أن ينزلق الحوار خارج هذه الدائرة حين يصادر أحد الطرفين حق الآخر في **المعرفة أو النظر أو الاعتبار**.

للتفصيل أكثر ينظر : محمد العمري : دائرة الحوار ومزالق العنف ، من ص 09 إلى ص 14.

3- إن اللافت في الحوار القرآني هو ما ارتبط بمادة (**القول**) وما أشتق منها: **قال**، **يقول**، **قالوا**، **يقولون**، **قولوا** ...إلخ، إذ تشير الإحصائيات أن تواتر هذه المادة في القرآن الكريم يتجاوز ألفا وسبعمائة مرة. فلفظ (**قال**) مثلا تكرّر أكثر من خمسمائة مرَّة، ولفظ (**قالوا**) تكرّر أكثر من ثلاثمائة مرة، ولفظ (يقول) تكرّر في القرآن أكثر من ثمان وستين مرة ...إلخ.

للتوسع أكثر ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 454-578. وكذلك: سيد طنطاوي: أ د ب الحوار في الإسلام ص 3 و ما بعدها.

4- تشَّكل مسألة المكي والمدني في القرآن مسألة شائكة عند المشتغلين بعلوم القرآن ، خاصة في ما تعلق بمعايير التفريق بينهما ، فنجدهم يقدمون معايير عدة للتفرقة بينهما وإن كانت معايير غير حاسمة في أغلب الأحيان، كون المسألة متعلقة بمكان الاتصال / الوحي، الذي هو مرهون بمكان المتلقي الأول للوحي (الرسول صلى الله عيله وسلم) الذي هاجر من مكة إلى المدينة، ثم عاد إلى مكة فاتحا وأخذ يتردد عليها بعد ذلك ، وفي هذا السياق يورد صاحب الإتقان في علوم القرآن ثلاثة أراء :" الأول أن المكي ما نزل قبل الهجرة و المدني ما نزل بعدها ، والرأي الثاني أن المكي ما نزل بمكة و لو بعد الهجرة و المدني ما نزل بالمدينة ، و الثالث أن المكي ما وقع خطابا لأهل مكة و المدني ما وقع خطابا لأهل المدينة " . للتوسع ينظر جلال الدين السيوطي : الإتقان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية(بيروت) 1988 ، ج1 ص 22 و ما بعدها.

5- عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، منشورات كلية الآداب ، جامعة منوبة، تونس(2001). ص 42.

6- التدخل (intervention) مصطلح من مصطلحات **تحليل الحديث/ المحادثة**، قد يكون قولا كما قد يكون ذا طبيعة غير قولية . و التدخل وحدة بنائية مكوَّنة و مكوِّنة ، فهو مكوَّن من عمل لغوي أو أكثر، و هو يكوِّن التبادل شرط أن يكون مرتبطا ارتباطا عضويا بالتدخل الذي يسبقه أو يليه ، كأن يكون التدخل الأول سؤالا و يكون التدخل الثاني جوابه .

ينظر محمد القاضي و آخرون : معجم السرديات ، دار محمد علي للنشر ، تونس (2010) ، ص 86.

- كما يميِّز الباحثون كذلك بين نوعين من التدخلات :

– **التدخلات المبادرة :**(interventions initiatives) : التي تفرض قيودا على المتلفظ المشارك (استعلام، طلب ، اقتراح...إلخ).

- **التدخلات الاستجابية** (réactives interventions): التي تكون بمثابة ردات فعل إيجابية أو سلبية حيال التدخلات المبادرة ، كما أن العديد من التدخلات هي في نفس الوقت مبادِرة و استجابية.

للتفصيل ينظر: دومنيك منغنو :المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، تر: محمد يحياتن ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط1 (2008) ، ص 79- 80 .

7 - ليس بالضرورة أن يكون المتلقي عينيا (محددا) ، فقد يكون مفترضا و هو ما يعطي الخطاب صبغته العامة، بمنحه صفة الديمومة و مناسبته لكل وقت ، بما يمنح المرسِل إنتاج الخطاب و الإبقاء عليه مفتوحا ، ليتجدد بمجرد ما يتلفظ به المرسَل إليه عند إعادة قراءته .

8 - يقول فخر الدين الرازي في سياق حديثه عن منطلقات موسى عليه السلام في خطابه – التي يمكن أن تمثِّل مقدمات حجاجية - أنَّه قدَّم لهم ثلاث حقائق :=

الحقيقة الأولى :أن جعل الله فيهم أنبياء ، لأنَّه لم يبعث في أمة ما بعث في بني إسرائيل من الأنبياء ، فمنهم السبعون الذين اختارهم موسى من قومه فانطلقوا معه إلى الجبل ، و أيضا كانوا من أولاد يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم ، وهؤلاء الثلاثة كانوا بالاتفاق من أكابر الأنبياء .

الحقيقة الثانية : جعلكم ملوكا : أي أحرارا تملكون أنفسكم ، بعدما كنتم في أيد القبط بمنزلة أهل الجزية فينا

الحقيقة الثالثة : (وأتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين) ، خصَّهم بأنواع عظيمة من الإكرام ، أحدها أنَّه تعالى فلق لهم البحر، أنه أهلك عدوَّهم وأورثهم أموالهم ، وأنَّه أنزل عليم المنَّ و السلوى، وأنَّه أخرج لهم المياه العذبة من البحر، وأنَّه أظل فوقهم الغمام ، وأنَّه لم يجتمع لقوم الملك والنبوة كما جمع لهم، وأنهم كانوا في تلك الأيام هم العلماء بالله وهم أحباب الله و أنصار دينه...إلخ.

ينظر فخر الدين الرازي : تفسير الفخر الرازي (المشتهر بالتفسير الكبير و مفاتيح الغيب). دار الفكر، دمشق (1981)، ج11 ص 200-201.

9- الطاهر بن عاشور : التحرير و التنوير، الدار التونسية للنشر، تونس (1984) .ج6 ص162.

10- - يعرِّف **جاك موشلر** الرابط الحجاجي بقوله :" الرابط الحجاجي هو **وحدة لغوية تصل بين ملفوظين أوأكثر، تم سوقهما ضمن نفس الاستراتيجية الحجاجية "**

ينظر : J . Moeschler : argumentation et conversation , p 62.

كما يذهب إلى أن الرابط يفرض استخراج نتائج (conclusions) من القضايا التي يجمع بينها ، وهي نتائج لا يمكن استخراجها حين يغيب ذلك الرابط ، وقسَّم **موشلر** في نفس السياق الروابط الحجاجية إلى أربعة أقسام:

- **روابط حجاجية سببية** من قبيل : لأن ، أيضا ، من أجل ذلك .
- **روابط استنتاجية** من قبيل : إذن ، هكذا ، وعليه .
- **روابط حجاجية مضادة** (Contre argumentation) من قبيل : لكن ، رغم ذلك ،غير أنه، ...الخ.
- **روابط إعادة تقويم**(Ré évaluatifs) من قبيل : صفوة القول ، في الختام، وعلى كل حال ، ...الخ.

ينظر :

A. Reboul . J. Moeschler : pragmatique du discours ;de l'interprétation de l'énoncé àl'interprétation du discours, p 77.

11- - لقد انصَّب اهتمام **فان دايك** (Van Dijk) في كتابه الموسوم ب :**النص و السياق** (استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي) على البحث في مسألة أنساق البنى الخطابية الكبرى لمختلف الخطابات (وصفية، سردية، حجاجية ...إلخ) ، باعتبارها أفعالا لغوية كبرى مكوَّنة من مجموعة من الأفعال اللغوية الصغرى ، ومن هذه الزاوية فإنَّ النظر إلى الخطاب الحجاجي يكون باعتباره فعلا حجاجيا كليا **(كُلْ)** / بنية حجاجية كبرى مكوَّنة بدورها من بنى حجاجية صغرى .

للتوسع في هذه الفكرة و أبعادها التداولية ينظر **فان دايك : النص والسياق** ، تر: عبد القادر قنيني ، إفريقيا الشرق (2000) . ونخص بالذكر هنا الفصل الخامس منه (البنيات الكبرى الشاملة)، ص 171 وما بعدها.

12- يمثِّل الاعتراض(Objection) معارضة حجاجية من نوع خاص ، فهو بمثابة (**وضع عقبة)** في طريق المحاور ، دون رفض النتيجة كليا (الاحتفاظ بها ضمنيا)، و ذلك مثلا بإبراز الجوانب السلبية للقضية التي يدافَع عنها الخصم ، مع الإبقاء على الحوار مفتوحا دون مسايرة وجهة نظر الطرف الأخر، و هذا نحو المثال: (إذا شيدنا المدرسة الجديدة هنا ، فالتلاميذ يضطرون إلى تنقلات طويلة جدا). فحجة قطع التلاميذ لمسافات طويلة يمثل اعتراضا علي بناء المدرسة في المكان المطلوب ، دون التصريح المباشر بالرفض.

للتوسع ينظر باتريك شارودو، معجم تحليل الخطاب ، تر : عبد القادر المهيري و حمادي صمود، المركز الوطني للترجمة ، تونس (2012) ، ص 395.

13- تشكِّل ضوابط التداول الحجاجي أحد الأطر التي تؤطر فعل التخاطب و**الدفع به إلى النجاح**، و التي يمكن الإشارة إلى أهمها في النقاط التالية:

- أن لا يقع المُرسِل في التناقض قولا و فعلا .
- أن يوافق الحجاج ما يقبله العقل .
- أن تتوفر المعارف المشتركة بين طرفي الحجاج.
- ضرورة خلو الحجاج من الإيهام و المغالطة و الابتعاد عنهما.
- أن يأخذ المرسل في الاعتبار صورة المرسل إليه .
- أن يناسب الحجاج السياق العام ، لأنه الكفيل بتسويق الحجج الواردة في الخطاب من عدمها.

للتوسع أكثر ينظر عبد الهادي بن ظافر الشهري : استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية)، ص464 وما بعدها .

14- الطاهر بن عاشور : التحرير و التنوير ، ج6 ص 166.

15- سيد قطب : في ظلال القرآن ، ص 856.

16- نفسه ، ص 871.

17- نفسه ، ص 868.



تعليمية اللغة العربية بين الأصيل والدخيل
المرحلة الجامعية أنموذجا

د/ آية الله عاشوري
جامعة بجاية

الملخّص:

التعليم هو عملية تفاعل بين المعلم والمتعلم والبيئة، بغية تحقيق الثراء المعرفي، وذلك يستوجب كفاءة مهارية للمدرس - نخص بالذكر الأستاذ الجامعي بقسم اللغة العربية وآدابها -، وفقها منه بالأصيل، ودراية بالدخيل، ومقدرة على التمييز بينهما، ورسما يعلم من خلاله كشف تلك الخطوط الرفيعة التي تفصل كلا منهما عن الآخر، فلا يهمل التراث، ولا ينبهر بالوافد الجديد من الفكر الغربي.

ومنه: ما محل تعليم اللغة العربية وآدابها بين مد الهجين اللغوي في واقعنا، وجزر الغزو الفكري الغربي المسيطر على كثير من العقول؟

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، التعريب، التغريب، الغزو الفكري الغربي، الأصيل، الدخيل.

Abstract:

Education is the interaction process between the teacher and the learner and the environment, in order to achieve the wealth of knowledge which requires teacher's skill competancies -notably university teacher in the Arabic Language and literatures departement - and accordingly knowing deeply the original, and familiarly knowledgeable with the intruder,and the ability to distinguish between them, and a drawing from which he can seek those fine lines that separates one from another, in which he don't neglect the heritage, nor to be impressed by the new arrival of mind-Blowing of Western thought. That is to say: what would be the place of teaching Arabic language and literature between the extention of the hybrid linguistic in our reality, and the tides of the Western intellectual invasion which dominates lots of minds?

Key words: Arabic language, Arabisation, Alienation, Western intellectual invasion, Original, Intruder

***   ***   ***

للغة العربية وآدابها من المزايا ما يجعلها ثرية وغنية عن كل اللغات الأخرى، وجهابذتها من الأوائل قد أفنوا العمر، وأشهروا أقلامهم سيالة بغرض الإحاطة بأسرار العربية، فما قصروا في نقل علومها، ولا توانوا عن خدمتها لحظة.

هذا وقد أمسى واقع تعليم اللغة العربية بين مطرقة التعريب، وسندان التغريب، يوم أن تاهت الألسنة بين ازدواجية اللغة وثنائيتها، وتوهت العقول بين دروب أفكار غريبة عن ثقافتنا الأصيلة، فلا تراث حافظنا عليه، ولا فكر غربي استطعنا مجاراته ومداراته، كل ذلك في ظل هيمنة عولمية هدمت أركان فكرنا، ونأت بنا جانبا عن جادة الصواب.

إن الواقع اللغوي المتعدد لا يمكن إنكاره في أي بقعة من المعمورة، ولكن تلك الازدواجية والثنائية يجب أن نتعامل معها حسب مقتضى الحال، فلكل مقام مقال، ومقام تدريس اللغة العربية يفرض على مدرسها أن يكون على اطلاع بأسرارها، ناهلا من أمهات المؤلفات التي حوت بين دفتيها لطائفها، عارفا بمميزاتها ومزاياها، أريبا بعلومها.

أما تدريس اللغة العربية على منوال الفكر الغربي، وتسليط سياطه الفلسفية على النصوص العربية، فذاك مرض الانبهار، وخساسة الدونية، الناتج عن الجهل بالأصيل، والخنوع للدخيل، والأدهى والأمر من ذلك المدرس الذي تجده عدوا للتراث، بل ناقدا هداما لأسسه، ناقلا عدواه إلى الطلاب، مادحا لكل ما هو غربي عن جهل، فلا هو قد فقه التراث الأصيل، ولا فهم الوافد الدخيل.

التعليم من أشرف الوظائف، بل وأرقاها، إنه الرسالة التي بها تقوم للأمم قائمة التحضر والتمدن، والمعلم أو الأستاذ هو حاملها، وحملها ثقيل باعتبارها أمانة يجب أن تؤدى على الشكل الصحيح الأليق بها.

ومدرس اللغة العربية في قسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة خاصة يحمل أسمى الرسائل وأشرفها، باعتبار مرتبة تلك اللغة التي يدرسها.

هذا ونجد الكثير من حملة تلك الرسالة لا يؤدونها حقها، فتجدهم يخبطون كلامهم خبط عشواء، بين ازدواجية وثنائية في منطوقهم أثناء تدريسهم مواد متعلقة باللسان العربي كالنحو والصرف والبلاغة، وكذا تغريبهم للنصوص العربية إذ تجد سوادهم الأعظم قد تاه بين غياهب الفكر الغربي الدخيل بمناهجه ذات الأفكار الفلسفية الهدامة، كموت المؤلف مثلا المنبعثة عن فكرة موت الإله، وتضييق الخناق على جماليات التراث العربي، وتحميل تلك النصوص ما لا يطاق، كل ذلك بزعم الحداثة ومواكبة العصرنة والتحرر والانفتاح على الآخر.

ومنه فأستاذ اللغة العربية وآدابها بالجامعة أحد ثلاثة رجال:

*مقدس للأصيل، نابذ للدخيل.

*منبهر بالدخيل، جاهل بالأصيل.

*محافظ على الأصيل، منفتح على الدخيل من غير إفراط ولا تفريط.

اللغة العربية:

العربية الفصحى لها ظرف خاص، لم يتوفر لأية لغة من لغات العالم. وهذا الظرف يجعلنا نرفض ما ينادي به بعض الغافلين -عن حسن نية، أو سوء نية أحيانا- من ترك الحبل على الغارب للعربية الفصحى، لكي تتفاعل مع العاميات، تأخذ منها وتعطي، كما يحدث في اللغات كلها.

حقا أن اللغة كائن حي، تتطور على ألسنة المتكلمين بها، فينشأ من هذا التطور، اختلاف بين لغة عصر والعصر الذي سبقه. وهنا يحدث الصراع بين أنصار الشكل القديم وأنصار الشكل الجديد، وبعد فترة يصبح قديما ما كان بالأمس جديدا، فيتصارع مع جديد آخر، وتضمحل لغة العصر الأسبق أو تندثر. غير أن كل جديد لا يظهر فجأة، ولا يقضي على القديم بين يوم وليلة، بل يظل الصراع بينهما لفترة قد تطول أو تقصر، غير أن الانتصار يكون في النهاية للشكل الجديد، تلك سنة الحياة، وتاريخ اللغات جميعها يشهد بهذا، ولا نعرف لغة على ظهر الأرض، جمدت على شكل واحد مئات السنين.

غير أن العربية الفصحى، لها كما قلنا، ظرف لم يتوفر لأية لغة من لغات العالم، ذلك أنها ارتبطت بالقرآن الكريم، منذ أربعة عشر قرنا، ودون بها التراث العربي الضخم، الذي كان محوره هو القرآن الكريم، في كثير من مظاهره. وقد كفل الله لها الحفظ ما دام يحفظ دينه، فقال عز وجل: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}(1). ولولا أن شرفها الله عز وجل فأنزل بها كتابه، وقيض له من خلقه من يتلوه صباح مساء، ووعد بحفظه على تعاقب الأزمان، لولا كل هذا لأمست العربية الفصحى لغة أثرية، تشبه اللاتينية أو السنسكريتية، ولسادت اللهجات العربية المختلفة في نواحي الأرض العربية، وازدادت على مر الزمان بعدا عن الأصل الذي انسلخت منه.

هذا هو السر الذي يجعلنا لا نقيس العربية الفصحى، بما يحدث في اللغات الحية المعاصرة، فإذا أقصى عمر هذه اللغات في شكلها الحاضر، لا يتعدى قرنين من الزمان، فهي دائمة التطور والتغير، وعرضة للتفاعل مع اللغات المجاورة، تأخذ منها وتعطي، ولا تجد في كل ذلك حرجا؛ لأنها لم ترتبط في فترة من فترات حياتها بكتاب كريم، كما هي الحال في العربية.

ولكن هل معنى هذا كله، أن العربية الفصحى لغة جامدة، تحجرت عبر عصور بادت وانقرضت، وفصل بيننا وبينها مئات السنين، مع أن طابع الحياة التجدد والتغير، والعالم يصحو كل يوم على جديد، في العلم والفن والسياسة والاجتماع؟!

نقول نحن في الرد على هذا التساؤل، الذي قد يخطر في ذهن بعض الناس: إن العربية الفصحى تحمل في طبيعة تكوينها عنصر التجدد والحياة، إن أفاد أهلها من منهجها العظيم في القياس، والاشتقاق، والنحت، والتعريب.

فلا حجر على أي مستخدم للفصحى، يصوغ جملا عربية، تشبه في نظامها جمل العرب، في موقع مفرداتها، وأبنية كلماتها، ودلالة ألفاظها، وإن لم تكن تلك الجمل بعينها مما قاله العرب. وقد أحسن ابن جني حين عقد في كتابه: "الخصائص" فصلا، ذهب فيه إلى أن ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب.(2(

الآثار التربوية للغة:

تعتبر اللغة وسيلة التفاهم والتخاطب والتعبير عن ما تكنه النفس البشرية، وما يحمله الإنسان من عواطف ومشاعر تجاه الآخرين وتجاه الأشياء، فهي رأس مطالع العلوم, فقد قيل: "مطالع العلوم ثلاثة: قلب مفكر، ولسان معبر، وبيان مصور" وقُسِّمَ الرجال باعتبار الجود إلى ثلاثة: "رجل بنفسه، ورجل بلسانه، ورجل بماله". فكان اللسان أحد مطالع الجود؛ ولهذا كان الكلام أداة السحر البياني، وقد وفق الشاعر الجاهلي إذ جعل الكلام نصف الحياة الإنسانية، أو أحد أجزئها الثلاثة فقد قال:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

وبالعبارة الجزلة الجميلة المؤثرة تُستَدر عواطف، ويُجمع بها شتات قلوب متفرقة، ويجمع بها وعليها كلمة الحق والخير.

ومن خلال اللغة يُسَطَّرُ ويُدَوَّنُ بها ما يُراد، ويكتب بحروفها الآثار، والمحامد والمحاسن، وتسجل بها العلوم والتاريخ، وتُنقل بها المعارف والفضائل، وبها تتغذى القلوب والأبصار، بما تحمله من معاني وأفكار وأفهام، وقد قيل في اللغة: (عنان كل صياغة، وزمام كل عبارة، وقسطاس يعرف به الفضل والرجحان، وميزان تعرف به الزيادة والنقصان، به يعرف ربوبية الرب، وحجة الرسل.(

وقد اهتم سلف الأمة باللغة العربية وعلومها في أنفسهم أولاً، وبتربية أبنائهم عليها ثانياً، فقد كتب عمر إلى أبي موسى رضي الله عنهما: أما بعد، فتفقهوا في السنة، وتعلموا العربية، وفي عصرنا ازداد الجهل بقواعد اللغة وبأدائها وعلومها وفنونها، وربما أخذت اللغات الأجنبية عناية تربوية تفوق العناية بالعربية، وهي شكوى قديمة الأثر، يقول الإمام الشافعي-رحمه الله-: "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس".)3(

مزايا اللغة العربية:

واللغة العربية لها قيمة ومنزلة تربوية عظيمة، انبثقت من مكانتها العظيمة التي اختصت بها وتميزت، ومن تلك الخصائص التي انفردت بها عن لغات الدنيا قاطبة ما يلي:

.1أنها لغة القرآن الكريم التي وسعت كتاب الله لفظاً وغاية. قال تعالى: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ})4.(

وكثير من قضايا الحياة تتوقف على فهم النصوص الشرعية فهماً صحيحاً دقيقاً؛ ولذلك عني علماء الشريعة بكثير من مسائل الألفاظ ودلالاتها، وبحثوا في العام والخاص والحقيقة والمجاز، والمشترك والمترادف، مع أنها من مسائل علم اللغة؛ لأن استنباط الأحكام من النصوص منوط في كثير من الأحيان بتحديد فهم المسائل اللغوية وتمحيصها وتحليلها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب."

.2أن اللغة العربية هي لغة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، ولغة أصحابه رضي الله عنهم، وقد اعتنوا بها عناية كبيرة، وهي الوعاء الذي نقل بها إلينا، فسجل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ونُقِل الدين إلينا باللغة العربية، وكُتِبَ الفقه وعلومه بهذه اللغة العربية، وبالتالي فإن فهم الدين من مصادره الأصلية يعتمد على فهم اللغة العربية، ومعرفة معانيها ودلالاتها، وإذا أخفق المرء في فهمها عجز عن فهم معانيها ودلالاتها وربما رفع المنصوب ونصب المرفوع. يقول الكسائي -رحمه الله:-

إنما النحو قياس يتبع	وبه في كل أمر ينتفع
وإذا ما أبصر النحو الفتى	مر في المنطق مراً فاتسع
وإذا لم يعرف النحو الفتى	هاب أن ينطق جبناً فانقمع
يقرأ القرآن لا يعلم ما	صَرَّفَ الإعراب فيه وصنع
فتراه يخفض الرفع وإن	كان من نصب ومن خفض رفع

.3أنها اتصفت بالاعتدال في عدد حروف كلماتها، فأكثرها وضعت على ثلاثة أحرف، وقليل منها أصله رباعي أو خماسي؛ لئلا يطول النطق ويعسر، في حين خرجت بعض اللغات الأخرى عن الاعتدال.

وفي هذا الاعتدال جوانب تربوية تعليمية مهمة، حيث تساعد متعلمها على إدراكها وفهمها، ويسهل عليه نطق كلماتها.

.4ومن خصائص اللغة العربية اتساع معجمها اللفظي، فللمعنى الواحد ألفاظ متعددة، إذا تعسر على المتكلم لفظة أتى بمرادفها، سواء كان مصدر التعسر النسيان، أو عدم القدرة على نطق بعض الحروف.

وتلك منقبة تربوية لهذه اللغة، إذ تجعل المتكلم بها شجاعاً في خطابه بقدر سعة إلمامه بمفرداتها، فلا يهاب التلعثم، ولا النسيان، وتزيل الخوف عمن يصعب عليه نطق بعض الحروف، حيث من مقدوره أن يعمد إلى مترادفاتها التي خلت مما يعجز عن لفظه من الأحرف.

.5عذوبة اللغة العربية، وجمال ألفاظها، وحسن تركيب عباراتها على مستوى الجمل أو على مستوى مكونات الكلمة من الحروف، فمن يتتبع تراكيب

هذه اللغة ويتدبر أثر الأسباب اللسانية فيها، لا يجد كلاماً يعدل كلام العرب في العذوبة والبيان، وفي الاختصار، ونهج التأليف بين حروف الكلمة الواحدة."

فصفات الحروف يجمعها لقبان: المصمتة والمذلقة. فالمذلقة ستة أحرف: (ب، ر، ف، ل، م، ن) وهي أخف الحروف، وأسهلها وأكثرها امتزاجاً بغيرها لسرعة النطق بها؛ ولذلك كان لابد في كل كلمة على أربعة أحرف أو خمسة، أن يكون فيها مع الحروف المصمتة حرف من الحروف المذلقة، لتعادل خفة المذلق ثقل المصمت.(5(

التعريب:

اللغة العربية من أشرف اللغات وأغناها، فهي الدر في أحشائه الدر كامن، لا ولن يتوصل إلى صدفاتها إلا غواص أريب، فهي صامدة أمام كل تغيرات العصر على كل المستويات، وخالدة عبر الدهور والعصور رغم دعاة التغريب، والمطبلين لما يسمى عندهم بالعولمة والحداثة وكل ما يحارب الأصالة وينأى عن التراث موليا وجهه شطر الفكر الغربي، فاللغة العربية: «لغة حية، فرضت نفسها منذ عهود وآماد خلت، ولا زالت تفرض نفسها ولن يضرها قول قائل، أو تنطع ناطع، ويكفيها سموقا أنها حافظت على التراث الإنساني من الضياع».(6(

إن الجمع بين تقديس الأصيل والتفتح على الدخيل أمر يجعل من اللغة حية مسايرة لكل التغيرات، واللغة العربية لها هذه الخاصية لما لها من قدرة على التعبير عن أي مستوى من المستويات، «فاللغة التي تتسع مدلولاتها للقرآن وآياته بهذا الاقتدار الفائق، لابد أن تكون أقدر على التعبير عن أي مستوى من مستويات تقدم الإنسان عبر العصور».(7(

إن التزام الغيورين على أصالتهم يملي عليهم الحفاظ على قوانين اللغة العربية وقواعدها الخاصة بها والمميزة لها عن غيرها من اللغات، مراعين في ذلك المرونة مع كل المستجدات، مواكبة منهم للعصرنة، دون أن يخلوا بنظامها، فحياة اللغة مرهون بذلك.

أما "التعريب" فتطلق على العملية التي تجرى على الكلمات الأجنبية، حين يدخلها العرب إلى لغتهم، ويعني هذا أن تلك الكلمات المستعارة في العربية، لم تبق على حالها تماما، كما كانت في لغاتها، وإنما حدث فيها أن طوعها العرب لمنهج

لغتهم، في أصواتها وبنيتها وما شاكل ذلك. وليس هذا الأمر بدعا في العربية، إذ تخضع في الغالب الكلمات المقتبسة، للأساليب الصوتية في اللغة التي اقتبسها، فينالها كثير من التحريف في أصواتها وطريقة نطقها، وتبعد في جميع هذه النواحي عن صورتها القديمة.

وكان هذا دأب العرب في جاهليتهم، تجري على ألسنتهم بعض الألفاظ، التي يحتاجون إليها، من لغات الأمم المجاورة لهم، بعد أن ينفخوا فيها من روحهم العربية، ويتلقفها الشعراء منهم، فيدخلونها في أشعارهم وأرجازهم.

وقد طال الأمد على كثير من هذه الألفاظ في الجاهلية، وألف الناس استعمالها وصارت جزءا من لغتهم، وربما نسوا أصلها في كثير من الأحيان، وجاء القرآن الكريم، فأنزله الله تعالى بهذه اللغة العربية...(8(

اللغة لا تفسد بالدخيل بل حياتها في هضم هذا الدخيل لأن مقدرة لغة ما على تمثل الكلام الأجنبي، تعد مزيّة وخصيصة لها، إن هي صاغته على أوزانها وصبته في قوالبها، ونفخت فيه من روحها.

والحق أن مشكلة تعريب ألفاظ العلم ومستحدثات الحضارة، هي مشكلتنا الحقيقية في العصر الحديث. ومجامعنا العلمية لم تستطع حتى الآن، معالجة هذه المشكلة معالجة حاسمة، فإنها تنتظر حتى يشيع اللفظ الأجنبي على كل لسان، وتستخدمه العامة والخاصة، وتنشره وسائل الأعلام المختلفة، ثم تسعى بعد فوات الأوان إلى محاربته، والبحث عن بديل له عند العرب القدماء، وبذلك يولد هذا اللفظ ميتا، لاشتهار اللفظ الأعجمي، وشيوعه على الألسنة. وكم من ألفاظ وضعتها المجامع اللغوية لمستحدثات الحضارة، غير أنها لم تتجاوز أبواب هذه المجامع، فمثلا: "المذياع" للراديو، و"المأوى" للوكاندة، و"الخيالة" للسينما و"الطارمة" للكشك، و"الملوحة" للسيمافور، و"المرناة" للتليفزيون، وغير ذلك من الألفاظ، ولدت ميتة لهذا السبب الذي ذكرته.

ولو أننا سمينا مستحدثات الحضارة بأسماء عربية، واصطلحنا على هذه التسمية أو تلك، عند أول ظهور هذا المستحدث الحضاري أو ذاك، وعملت وسائل الإعلام المختلفة عندنا، على ذيوعه وانتشاره، لارتبط في أذهان الناس بمسماه، وقضينا على هذه المشكلة من أساسها. وإنك لتعجب حين ترى الألمان يقومون في

لغتهم بمثل ما ننادي به هنا، فمعظم المخترعات الأجنبية، لها عندهم أسماء ألمانية خالصة. وفي قدرتنا النسج على هذا المنوال للحفاظ على عروبة لغتنا، أمام هذا الغزو الهائل من الألفاظ الأجنبية، وفي ذلك حياة للغة، وتجديد لشبابها.(9(

هذا المعرب من مقوماتها، فجاء فيه شيء من تلك الألفاظ، التي عربها القوم من لغات الأمم المجاورة.

الكلمة المعربة تصبح -كما قلنا من قبل- عربية، باستعمال العرب إياها على مناهجهم في لغتهم، غير أن ما دعا العلماء إلى القول بعدم أصالتها في العربية، أنها تدل على شيء لم يكن له وجود في الأصل، في البيئة العربية، وإنما هو وافد مع اسمه إلى تلك البيئة، كما وفدت علينا في العصر الحديث كلمات مثل: "تليفون، وراديو، وتليفزيون، مع أجهزتها التي سميت بها؛ لأن المفردات التي تقتبسها لغة ما، عن غيرها من اللغات، يتصل معظمها بأمور قد اختص بها أهل هذه اللغات، أو بروزا فيها، أو امتازوا بإنتاجها أو كثرة استخدامها، فمعظم ما انتقل إلى العربية من المفردات الفارسية واليونانية، يتصل بنواح مادية أو فكرية، امتاز بها الفرس واليونان، وأخذها عنهم العرب. وهكذا نرى أنه من العبث إنكار وقوع المعرب في العربية الفصحى والقرآن الكريم.

وقد وقف اللغويون العرب بالتعريب، عند عصور الاحتجاج، وهي تلك الفترة السعيدة، التي تشمل الجاهلية وصدر الإسلام وعصر بني أمية، وتعد بجميع ما فيها عربية فصحى، وما عداها مما جاء بعدها مولد لا يصح، يستوي في هذا التطور والتعريب الجديد.(10(

واقع اللغة العربية في الجزائر:

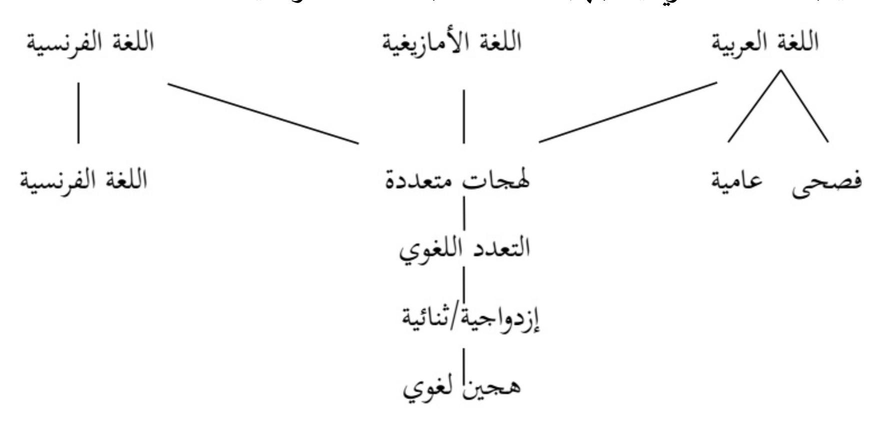
اللغة مقوم أساس من مقومات الهوية، ووسيلة هامة في تحقيق التواصل بين الأفراد، حيث نجد المجتمع موصول ارتباطه بها أشد الارتباط، فهي دليل كيانه وعنوان هويته.

و اللغة ليست مجرد أداة تبليغية، وإنما هي جزء من الكيان السلوكي، باعتبارها الواصفة للحياة الجمعية، فهي نظام عام مشترك واجب على الكل اتباعه، فهي الرابط المهم بين هؤلاء الأفراد إذ تعبر عن حاجاتهم وتوحد أهدافهم.

إن اللغة الأصيلة في الجزائر هي اللغة العربية، أشرف اللغات وأغناها، بل وأسماها فهي البحر في أحشائه الدر كامن، ناهيك عن أنها لغة القرآن وأهل الجنان، ولولا أنه ما لها من المزايا غير هذا لكفاها.

والجزائر كبقية دول العالم تتميز بما يسمى التعدد اللغوي من لغة عربية أصيلة، ولهجات مولدة منها دخيلة أصيلة، ولغات تشوب أصالتها أجنبية عنها دخيلة، مما فرض واقعا موسوما بالثنائية والازدواجية، فأما الأولى فتقاطعات مع اللهجات المختلفة المولدة من اللغة الأصيلة الأم، والمتميزة عن بعضها البعض في الفينونومات (النغمات الصوتية) والتراكيب والعبارات المشتركة تارة والمتباينة تارة أخرى، وأما الثانية فازدواجية بين أصيل ودخيل، بدوافع فردية وأخرى مجتمعية.

إن الواقع اللغوي في الجزائر يقوم على ثلاث لغات: اللغة العربية (فصحى وعامية)، اللغة الأمازيغية (لهجات متعددة)، اللغة الفرنسية.



إن الواقع اللغوي المتعدد لا يمكن إنكاره في أي بقعة من المعمورة، ولكن تلك الازدواجية والثنائية يجب أن نتعامل معها حسب مقتضى الحال، فلكل مقام مقال، ومقام تدريس اللغة العربية يفرض على مدرسها أن يكون على اطلاع بأسرارها، ناهلا من أمهات المؤلفات التي حوت بين دفتيها لطائفها، عارفا بمميزاتها ومزاياها، أريبا بعلومها.

أما تدريس اللغة العربية على منوال الفكر الغربي، وتسليط سياطه الفلسفية على النصوص العربية، فذاك مرض الانبهار، وخساسة الدونية، الناتج عن الجهل بالأصيل، والخنوع للدخيل، والأدهى والأمر من ذلك المدرس الذي تجده

عدوا للتراث، بل ناقدا هداما لأسسه، ناقلا عدواه إلى الطلاب، مادحا لكل ما هو غربي عن جهل، فلا هو قد فقه التراث الأصيل، ولا فهم الوافد الدخيل.

إن الصورة المهيمنة على تفاصيل خارطة تدريس اللغة العربية وآدابها تأخذ ملامحها وأسسها بشكل يكاد يكون كليا عبر ما تقدمه من انتماء منهجي للنظريات الحداثية الغربية ومناهجها، وهذا الواقع أدى إلى نشوء قسري للمناهج الغربية في بيئات غير بيئاتها، وإقحام متعمد لسلطة المنهج الغربي على تفاصيل شعرية وجمالية عربية.

لقد ترجمت العديد من المؤلفات الغربية التي روجت للفكر الغربي بمناهجه النسقية التي سادت عندهم، وقد تبناها العديد من الأساتذة الجامعيين في مختلف دراساتهم التي تدرس اليوم في ثوب مقاييس، في طموح إلى التغيير والتجديد، ومواكبة الهبّة الغربية ومستجداتها.

وتظهر لمسات تلك الدعوات في الرسائل والأطروحات، إذ نجد كما هائلا منها قد عني بنقد الرّواية، القصّة والشعر وغيرها من الأجناس الأدبية، بمناهج نقديَّة معاصرة (بنيوية، تفكيكية، سيميائيّة، ونظرية التّلقّي ...).

ومنها دراسات نقد النّقد التي حاولوا من خلالها تحديد الاتجاهات النقدية، في نقد الرواية، ونقد القصّة، ونقد الشعر...

لقد سيطر المصطلح الغربي بكلّ ما ينم عنه من خلفيات فلسفية غربية على واقع تدريس اللغة العربية وآدابها، مورثا الضبابية الثقافية لدى المدرسين والدارسين على حد سواء.

ما نلمسه في أقسام اللغة العربية وآدابها بالجامعة استهلاك لفكر غريب عن ثقافتنا غاضين الطرف عن سلبياته، وما ذاك إلا عنوان نكسة، ودليل ذل وخضوع، هذا بالإضافة إلى ضعف تعاملنا مع اللغات التي ترجم عنها، بسبب ضعف الترجمة، وفقدان آلياتها.

إنّ التّبعية الكاملة للفكر الغربي إقصاء للذات، ودعوة إلى التغاضي عن الأصيل، بدافع ادعاءات لكل من دافع عن الهوية الأصيلة بالرجعية، متبعين في ذلك كل ناعق متمتم بصطلحات يكتنفها الغموض تعبر عن فكر غربي، وتروج

لأبعاده الفكرية والرّوحيّة والمادّيّة، وقد أحسن شكري عزيز الماضي إذ قال: «إن تغييب الخصوصية يعني الاندماج بالآخر».(11)

الأصالة هي: «التي تمكّن العقل العربي من تطوير هُويّة واقية ...»(12)، ومنه يجب تأصيل فكرنا، وعدم الجنوح إلى تغريبه، وهذا ما يجب أن يدركه كل أستاذ يحمل على عاتقه تدريس اللغة العربية وآدابها.

أين نحن من لغتنا والكم الهائل لنصوصها الشعرية والنثرية، بل لسان حال أقسامنا تردد: قفا نبك من ذكرى الجاحظ والمبرد والجرجاني وابن المقفع والعقاد والرافعي...حل محلهم غريماس ودريدا وكريستيفا وبروب وشكسبير و...

الدعوة إلى الأصالة لا تعني نبذ المعاصرة، وهذه الأخيرة لا تعني تغييب التراث ووأده، وإنما عدم الذوبان في الآخر، والنهل من أمهات الكتب العربية اللغوية منها والأدبية بغية تطويرها، لا الانبهار بالفكر الغربي المنقول إلينا بعوالقه المعرفية.

الهوامش:

(1) سورة الحجر، الآية: 09.

(2) رمضان عبد التواب، بحوث ومقالات في اللغة، ص179 وما بعدها.

(3) خالد بن حامد الحازمي، الآثار التربوية لدراسة اللغة العربية، ص.ص 450.448.

(4) سورة الزخرف، الآية: 03.

(5) خالد بن حامد الحازمي، الآثار التربوية لدراسة اللغة العربية، ص.ص 452.450.

(6) عمر بن طرية، اللغة العربية وتحديات العولمة، مجلة الأثر، جامعة ورقلة، العدد السابع، ماي 2008م، ص79.

(7) عبد الصبور شاهين، في علم اللغة العام، مؤسسة الرسالة، ص252.

(8) رمضان عبد التواب، بحوث ومقالات في اللغة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1415هـ/1995م، ص183.

(9) المرجع نفسه، ص186 وما بعدها.

(10) المرجع نفسه، ص184 وما بعدها.

(11) عبد العزيز حمّودة المرايا المقعّرة (نحو نظريّة عربيّة نقديّة)، عالم المعرفة، رقم 272، الكويت، أغسطس 2001م، ص285.

(12) المرجع نفسه، ص487.



السيرة الذاتية والرواية، الميثاق والحدود

أ/ليلى رحامنية

جامعة سوق أهراس

الملخّص:

من أساسيات تأليف حكاية متخيلة :بناء عالم متخيل، اعتماد السرد بإيجاز، وخلق حبكة، أما أبرز ما تقوم عليه الحكاية الواقعية هو استعادة العالم الحقيقي الذي ترعرعت فيه الشخصية، ومحاولة التبسيط قدر الإمكان أثناء سرد أهم الأحداث، أما الحبكة فلابد من أن تعمل على كشف تفاصيل الشخصية وتعرية واقعها وكشف تاريخها المجمل، فالسرد الحقيقي لا يعمد إلى تقديم عمل فني راق فيصبح السرد القالب الذي يسوغ الكم المعرفي الذي يوظفه المؤلف، وفي الحكاية المتخيلة يتفاعل كل من المعرفي والجمالي ليقدما الصورة التي يريد المؤلف أن يخرج فيها عمله، فالعمل مرآة المؤلف ولسانه.

الكلمات المفتاحية: الرواية السير ذاتية، الواقعي ، المتخيل، الميثاق.

Résumé:

Parmi les bases de la paternité d'une tale imaginaire : la création d'un monde imaginaire, la reliance sur la narration avec brièveté, et la création d'une intrigue, tandis que la tale realiste est fondée principalement sur la restauration du monde réel dans lequel la personnalité a grandi, et essayer de simplifier autant que possible pendant la narration des principaux événements, mais l'intrigue doit travailler sur la révélation des détails de la personnalité et l'exhibition de sa réalité et la révélation de son histoire orné, puisque la vraie narration ne vise pas a fournir une œuvre d'art sophistiqués pour devenir le moule qui rationalisé la quantité cognitive utilisée par l'auteur, et dans la tale imaginaire la cognition et l'esthétisme interagissent pour donner l'image visée par l'auteur dans son travail, car le travail est le miroir de l'auteur et sa langue

*** *** ***

1-إنشائيّة السّيرة الذّاتيّة:

تعد السيرة الذاتية جنسا أدبيا مستقلا،تقوم على الكتابة "لإثارة القراء وإمتاعهم بمغامرات وقصص من صلب الواقع"(1) نجده كغيره من الأجناس السردية الأخرى يتميز بطريقة خاصة في انشائيته، لذا كان علينا محاولة البحث في أبرز الخصائص الفنية التي تميزه عن غيره وتخلق له هذه الاستقلالية.

قدم جورج ماي كتابه الموسوم ب "السيرة الذاتية" وتطرق فيه إلى علاقة السيرة الذاتية بغيرها من الأجناس الأدبية القريبة منها ك: المذكرات وكتب الواقع واليوميات الخاصة والسيرة والرواية. كما عرج على أهم العناصر التي استعارتها السيرة الذاتية من هذه الأجناس القريبة وغيرها، لذا كان بإمكاننا تجاوز كل هذه النقاط التي فصل فيها جورج ماي في كتابه، حتى نتفرغ إلى محاولة تحديد أبرز عناصر الإنشائية في كتابة السيرة الذاتية.

"إنّ السّيرة الذّاتية ليست إلاّ شكلا من أشكال السّرد. وككلّ أشكال السّرد، للسّيرة الذّاتيّة مؤلّف يكتبها وسارد يسردها وقارئ فضوليّ يقرؤها. ثمّة مقام سرديّ ومقام كتابي وما تتميّز به السّيرة الذّاتية هو هذا الالتباس القائم بين المقامين. فالسّارد نظريّا ليس كائنا ورقيّا من صنع المؤلّف بل كائن أنطولوجي حقيقي هو المؤلّف ذاته، والقارئ ليس قارئا مفترضا يخاطبه السّارد بل هو قارئ حقيقيّ يخاطبه المؤلّف يبرّر له حياته كما أسلفنا أو يعرض عليه شهادة أو يعترف له بأخطاء كان قد اقترفها في حياته الخاصّة. ولكن هذا المؤلّف يتحوّل إلى سارد لأنّه سيخضع مروياته لمقتضيات الفنّ والكتابة حتّى يصل إلى مخاطبه وبالتّالي فنحن في السّيرة الذّاتيّة إزاء مقامين متطابقين: مقام السّرد ومقام الكتابة.."(2)

وعليه فإننا نقف أمام إشكال يطرح نفسه بقوة، ما هي النقاط التي يتجلى فيها صوت السارد في السيرة الذاتية ؟

السيرة بوصفها شكلا سرديا يكتبها كاتب ويرويها راو، تكون فيها شخصية رئيسية تقوم بخلق الأحداث، من هذا المنطلق يمكن القول إن كل حكاية تعتمد حبكة الأحداث انطلاقا من الشخصية الرئيسية التي نتتبع سيرتها، ولا يكون هناك فرق إذا ما كانت الشخصية متخيلة،لأن السيرة أيضا حينئذ تأخذ شيئا من الخيال .

من أساسيات تأليف حكاية متخيلة :بناء عالم متخيل، اعتماد السرد بإيجاز، وخلق حبكة، أما أبرز ما تقوم عليه الحكاية الواقعية هو استعادة العالم الحقيقي الذي ترعرعت فيه الشخصية، ومحاولة التبسيط قدر الإمكان أثناء سرد أهم الأحداث، أما الحبكة فلابد من أن تعمل على كشف تفاصيل الشخصية وتعرية واقعها وكشف تاريخها المجمل، فالسرد الحقيقي لا يعمد إلى تقديم عمل فني راق :بل يسعى إلى إخراج عمل تاريخي تكون فيه الأولوية للمضمون على حساب الشكل وتقدم فيه المعرفة على الفن والحقيقة على الخيال (3).

إن السرد هنا يصبح هو القالب الذي يسوغ الكم المعرفي الذي يوظفه المؤلف، وفي الحكاية المتخيلة يتفاعل كل من المعرفي والجمالي ليقدما الصورة التي يريد المؤلف أن يخرج فيها عمله، فالعمل مرآة المؤلف ولسانه.

2- <u>ميثاق السيرة الذاتية و ميثاق الرواية :</u>

عمل "جورج ماي" على تحديد ماهية العلاقة بين السيرة والرواية، فذهب إلى أن السيرة استفادت إلى حد كبير من الأساليب التي أشاعتها الرواية بعد أن طورتها ووصلت بها إلى صورة ناضجة، وكانت نواتها السرد المباشر الذي يعتمد أساسا على ضمير المتكلم، وهذا الضمير عرفناه في المذكرات وسلطت عليه الرواية الضوء ليأخذ أشكالا عديدة ويستخدم في أكثر من موقع بثراء واضح ونضج ملموس، فكانت السيرة هي المستفيد الأول من هذا التطور الناضج، حيث يتضح لنا عمق العلاقة والامتزاج بين الجنسين، والترابط الكبير يتجلى أكثر في العدد الكبير للروايات التي أخذت طريق السيرة في تقديم أحداث شخصية، والاختلاف يكمن في ما إذا كانت الشخصية حقيقية أو متخيلة، أو أنها شخصية الكاتب ذاته مع الأخذ بعين الاعتبار خصوصية الاختلاف.(4)

في "أوراق" نجد تقارباً كبيراً بين الشخصية البطلة إدريس وشخصية المؤلف" العروي"، هذا ما يعطينا الحق في اعتبار أن إدريس هو قناع تخفى وراءه العروي، وفي هذا يتجلى الجانب السير ذاتي للمؤلف في صورة روائية تعتمد طريقة جديدة تتميز بالمؤلف وتضمن له الاختلاف، فنجده يتحدث بضمير المتكلم فيقول "كنت أجهل ما كتب إدريس عن نفسه، فتخيلت أن سبب مأساته كان خيانة مارية،

تصورت أنه حاول في كل عمل قام به أن ينساها."(5) فهو يتخيل ويتصور، وفي هذا المجال الخيالي يكتب نصه انطلاقا من معطيات حيّة حقيقية.

هناك ترابط وثيق بين السيرة والرواية، سواء من جانب المكونات الأجناسية لكل منهما (الشخصيات، الفضاء...) أو حتى المكونات الجمالية (طريقة كتابة النص)، "فصلة روايات الشخصية الواحدة تجد نفسها، شديدة القرب إلى السيرة، فكلاهما يعنى بشخصية مركزية. في الرواية نجد حدثا يؤطر أفعال الشخصيات، أو شخصيات متضافرة في علاقتها ترفد الحدث بأفعالها، فيما السيرة تقترن بحياة فرد، وعبر منظوره الشخصي تتشكل الحيوات الأخرى. وصيغة السرد المباشر إنما هي إحدى الخصائص التي تصلهما.ففي نهاية الأمر،لا يمكن لأحد أن يخرق قناعات المتلقي، في أن الرواية عمل متخيل، والسيرة وثيقة لها بعد واقعي، ذلك الأفق بما يرتبه من هواجس، يوجه سير القراءة إلى هدف محدد في أثناء قراءة كل من الرواية والسيرة".(6)

يحمل المتلقي مجموعة أفكار حول مفهومه للقراءة،هذا ما يجعله يمتزج مع عالم الرواية الخيالي، ويدفعه في ذات الوقت إلى البحث في نسبة تطابق حياة الكاتب مع ما كتبه في السيرة، فيكون المتلقي قد وقف أمام أساليب عديدة تجسد محاولات الكاتب لتضليله قدر الإمكان وتشغيل فكره ما يجذبه للقراءة أكثر فأكثر وينمي فيه فضول البحث عن الحقيقة المغيبة بالإبداع المتفاوت في الدرجات والتقنيات. في أوراق نجد حوارا قائما بين المؤلف وشعيب، فنصل إلى درجة الخلط بين المتحدثين الثلاث ويصبح من الصعوبة الفصل بينهم، نجد مثلا المؤلف يقدم قطعة لإدريس ثم يعقب عليها في حواره مع شعيب فيقول :

- أقوال تجرح العواطف !
- قد سمعتها من فم إدريس بحضور آخرين.
- نسمع أشياء ونتحملها في ظروف ثم نضيق بها في ظروف أخرى. رغم هذا لم أغير شيئا.
- سوى بعض العبارات

- نعم استوحى إدريس عبارات من عنوان رواية ألان باطن ابك على البلد الحبيب......"(7)

أرجع "جورج ماي" أساس التحكم في نسق العلاقة بين السيرة والرواية إلى نسبة توظيف الكاتب لتجاربه الشخصية الحقيقية، فوضع لهذه العلاقة سلماً افتراضياً من الألوان الواصلة بين الرواية والسيرة كما في تدرج طيف الأضواء من البنفسجي إلى الأحمر، ففي رقعة البنفسجي تتموقع الروايات التي يضعف فيها حضور شخصية الأديب وهو ما يسمى بالروايات التاريخية ك:الفرسان الثلاثة والحرب والسلم، كما تستوعب هذه الرقعة كل من الروايات النفسية والروايات الأخلاقية والروايات الشعرية.

بالنسبة للرقعة الثانية فهي ذات اللون النيلي ونجد فيها الروايات الشخصية أو السيرية التي مدارها على تطور شخصية رئيسية، وهذه الشخصية الرئيسية بعيدة كليا عن شخصية الكاتب ولا تمنحنا فرصة التخمين في تتطابقها معه، ومثال ذلك "أوجيني قراندي"، أما الرقعة الثالثة زرقاء اللون تستوعب الروايات السير ذاتية المكتوبة بضمير الغائب، ومدارها على شخصية رئيسية ولكنها بخلاف روايات الرقعة السابقة، تكون الشخصية الرئيسة صورة للكاتب تكاد تتطابق معه، ومثال ذلك رواية "مدام بو فاري" فالشبه بين "إيما بوفاري "و"فلوبير"كبير جدا كما أنه اعترف بذلك. أم الرقعة الرابعة ذات اللون الأخضر فيمكن أن نضع فيها رواية السيرة الذاتية المكتوبة بضمير المتكلم، ومثالها "اعترافات فتى العصر"، وهذا النوع من القص يتلاءم مع القص الارتجاعي كما مع اليوميات، وفي الرقعة الخامسة ذات اللون الأصفر نجد السيرة الذاتية الروائية، التي لا تنتسب إلى السيرة الذاتية لا الرواية، وان شابها لا محال قسط من الخيال الكبير، وهذا ما يتجسد في كتابات "رستيف" و"مارسيل بانيول".(8)

أما الرقعة السادسة ذات اللون البرتقالي نجد فيها السيرة الذاتية التي يستخدم فيها كاتبها اسما مستعارا، وتشمل السيرة الذاتية التي اختار أصحابها التخفي وراء اسم مستعار، ومثال هذا اللون رباعية "نوزيار" لكاتبها "أناتول فرانس" والفرق بينها وبين الرواية السيرة الذاتية هو أن الكاتب في الأولى يصرح

بأنها سيرة ذاتية، وفي الثانية بأنها رواية، وهذا التصريح هو ما يسميه فليب لوجون "الميثاق السير ذاتي".(9)

آخر رقعة هي الرقعة السابعة صاحبة اللون الأحمر والتي نجد فيها السيرة الذاتية التي يصرح أصحابها بأسمائهم الحقيقية، وهنا يجد القارئ الذي يعرف مسبقا كاتب السيرة الذاتية أن الأحداث الواردة في السيرة مطابقة تماما لذكريات الكاتب.(10)

لخص "عبد الله إبراهيم" رقع الألوان المتدرجة التي رمز بها جورج ماي إلى مسار التعبير السردي من الروايات التاريخية، إذ تتوافر درجة الموضوعية بعيدا عن ذات المؤلف وصولا إلى السيرة الذاتية الصريحة بالأفعال والأسماء في الجدول التالي: "(11)

اللون	البنفسجي	النيلي	الأزرق	الأخضر	الأصفر	البرتقالي	الأحمر
نوع الكتابة	الروايات التاريخية المركزية الغائب	روايات الشخصية بضمير المتكلم	روايات السيرة بضمير	روايات السيرة الروائية مستعار	السيرة الذاتية باسم صريح	السيرة الذاتية باسم	السيرة الذاتية

نلاحظ في هذا المسار وجود حضور وغياب مجموعة من العناصر التي تتحكم في تسمية كل نوع ينضوي تحت لون من الألوان، فنلمس تدرجا واضحا في حضور الخصائص الذاتية التي تبلغ الذروة في السيرة الذاتية التي يصرح فيها صاحبها باسمه، ونجد استبعادا لأساليب السرد الغير مباشر واستبدالها بالأساليب السردية المباشرة والتي تتولى الكشف عن الذات الكاتبة باعتبارها النواة التي تنبع منها الأحداث، كما نقف على أهم نقاط التداخل بين السيرة والرواية وهذا ما يتجلى في كل من الرقعة الزرقاء والخضراء والصفراء، ويتجلى لنا انفصالهما التام بالتحديد بين كل من الرقعتين الخضراء والصفراء، في الأولى نجد هيمنة الرواية أما في الثانية تهمين السيرة الذاتية الروائية ولا يحضر من الرواية إلا ما استعاره النوع المهيمن منها، وفي هذا تستعير السيرة الذاتية الروائية من الرواية ومن السيرة الذاتية ما يحقق لها شرعية التأسيس في ذات نقطة الفصل بين كل من السيرة الذاتية والرواية .



وظف العروي في أوراقه جزءا كبيرا من حياته الفكرية والفلسفية والمعلوماتية، وكثيرا من الحوادث التاريخية التي عاشها على الصعيد الشخصي أو عاشها جيله، فقد اعتمد أساسا على الجانب الحقيقي المعاش، كما أن هدفه لم ينحصر في تخليد ذاته بذكر الأشياء الشخصية التي مرت عليه، بل نجد هدفه فكريا رغب في إيصال أفكاره إلى المتلقي العربي انطلاقا من التمثيل بأحداث عاشها المتلقي في حدّ ذاته، فسيرته لم تعتمد على التفاصيل اليومية المعاشة، بل استندت إلى جملة الأفكار التي يرغب من خلالها زرع الوعي وبذور التغيير والتساؤل، فهو مفكر ومؤرخ وفيلسوف، وهذه المجالات المختلفة جمعها في نص سيري روائي وازى فيه بين الجانب الحقيقي والجانب الخيالي ليصل إلى القارئ في صورة مستساغة قريبة منه لتؤدي الهدف المرجو من ورائها.

وضع "فليب لوجون"حد السيرة الذاتية كالأتي:"حكي استيعادي نثري يقوم به شخص واقعي عن وجوده الخاص وذلك عندما يركز على حياته الفردية وعلى تاريخ شخصيته،بصفة خاصة".(12) فالسيرة الذاتية تتحقق بتطابق كل من المؤلف والراوي والشخصية،وهذا التطابق يولد لنا شكلين، الأول يتحقق بالتصريح الصريح بأن النص سيرة ذاتية أما الثاني فيكون بتطابق الراوي والشخصية في كل شيء (الحوادث) أو يتطابق اسم الشخصية مع اسم الراوي المصرح به على الغلاف.

تعتبر هاتان الطريقتان هما شكلا التطابق كما يجمع بينهما في حالات كثيرة، بهذا التصريح يخلق "ميثاق السيرة الذاتية" هنا يصبح من الضروري الإعلان عن "الميثاق الروائي" الذي يتمثل في العقد الذي يوجه القارئ لاعتبار النص رواية، وهذا الأخير وضع له "لوجون " مظهرين الأول عدم التطابق بين كل من المؤلف والشخصية في الاسم، أما الثاني هو تصريح بالتخييل ويكون في الغالب بوضع عنوان رواية ما يحيل حتما على اعتبار النص نصا خياليا.(13)

يوجد تطابق في كثير من الأمور بين كل من العروي وإدريس، لكن لا يمكننا الجزم بان إدريس هو العروي نفسه، إذ أن العروي يقدم حياة جيل بأكمل، جيل عاش الأحداث ذاتها، جيل درس في المغرب وبعد أن انتقل إلى باريس وتعرف على الأجواء نفسها، فهو حديث عن جملة من الأفراد المغاربة الذين مثلوا الطبقة

المثقفة في تلك الحقبة، فالتطابق موجود ويصل إلى حد أن المؤلف يتحدث عن إدريس فيصف أدق التفاصيل وكأنه يتحدث عن ذاته هو، على اعتبار أنها تفاصيل شخصية لا يمكن أن يصفها إلا من عاشها، ولكن يبقى أن أوراق إدريس هي من تتيح للمؤلف التعبير بدقة، وكأن الأوراق هنا هي الحجة التي يحتج بها المؤلف ويتخفى وراءها.

إن عدم تحقق التطابق بين الميثاقين لا يعني بالضرورة تعارضهما،أو وضع كل من السيرة الذاتية والرواية في موضع التضاد السردي،بل يسيران في خطين متوازيين يحتملان التداخل أحيانا، "ففي كل أثر أدبي سردي ثمة درجة من حضور العنصر الذاتي،سواء تم الأمر على مستوى الرؤية والمنظور أو تم على مستوى الصيغة والأسلوب،أو تم على مستوى مكونات المتن السردي، ولكن من المفيد التقيد الآن بعدم التطابق الكامل بين السيرة الذاتية والرواية، دون القول بالتعارض، فلتكن السيرة الذاتية"خبرا" بالمعنى البلاغي، بما يفهم إمكانية التدقيق فيما وراء النص، ولتكن الرواية نوعا من "الإنشاء" بالمعنى نفسه، إن الإمكانية المنطقية لدمجها تفضي إلى دمج "الخبر"ب "الإنشاء" وإنتاج نص خبر- إنشائي، هو"السيرة الروائية" "(14).

فالسيرة الذاتية إذن جنس مستقل عن الرواية، ولكن هذا لا يعني نفيها تماما عن الرواية ،بل هناك جنس يخلق من تمفصلهما وهو السيرة الذاتية الروائية، وهذا الخلق إنما هو في الأصل أخذ جزء من عناصر كل من الجنسين المستقلين لنشيد به عالما وسطا بينهما هو السيرة الذاتية الروائية.

3- الواقعي و المتخيل في "أوراق":

يكون في عملية السرد اتفاق بين المؤلف والقارئ على أن المؤلف لا يقدم كل شيء وعلى القارئ أن يملأ الفراغات المتروكة له، باعتماده على خياله وتجاربه الخاصة، فيتخيل مثلا شكل الشخصية وهيئة المكان ...الخ فالقارئ هنا يصبح كالمخرج السينمائي الذي يصنع فلماً، من هذا التعاون بين القارئ والمؤلف ينتج لنا حكاية كاملة، وهذا يعتبر الحد الأدنى المشترك بينهما وكل تجاوز له يدخل فيه



الاختلاف حول ما إذا كانت الحكاية حقيقة أم خيالا، ذلك أن لكل نوع اتفاقا خاصا به في جانب السرد.[15]

في الرواية، يقدم المؤلف حكاية خيالية للقارئ حتى يحقق له المتعة، في المقابل يتظاهر القارئ بتصديقه للحكاية، فلا يهتم المؤلف بالمبالغة في خياله حتى لو وصل إلى حدود الكذب، فهذا هو الاتفاق الوارد في الرواية بين القارئ والمؤلف، والانتقال من الرواية إلى أحد أنواعها نضيف فقط الشرط الخاص بالنوع، ففي الرواية البوليسية مثلا يضيف المؤلف علة تعهده السابق عنصر العبث بالمعطيات التي تكشف هوية المجرم، وهذا ما يخلق للقارئ مجال البحث والاكتشاف، وهذا الاتفاق لا يوثق في كتابة في النص بل يكون ضمنيا يتحقق حالما يشرع القارئ في قراءة النص .

بالنسبة للسيرة، يتعهدالمؤلف بتقديم صورة صادقة وصحيحة عن حقيقة الحياة،وتعهده هذا يوثق خطيا في النص، وفي حالة ما إذا تم خارج حدود النص كالعتبات وغيرها " اكتسب القيمة المعنوية والقانونية التي يتمتع بها الميثاق الحقيقي،لأن عتبات النص لا تنتمي إلى المتخيل ولا يرويها الراوي بل هي حديث المؤلف للقارئ، ويتضمن ميثاق السيرة عادة إشارة تحدد طريقة التعامل مع النص، وتوجه قراءة القارئ له وتبين الدوافع الشخصية والعامة التي حملت المؤلف على تأليفه ."(16)

نجد في نص "أوراق" أن العروي تعهد بتقديم صورة حقيقية لحياة إدريس، فقد سبق وأن قدم لنا جزءا كبيرا من حياته في أعماله السابقة، هذا ما صرح به بداية من العنوان الفرعي "سيرة إدريس الذهنية" هي عبارة تنم عن التزام واضح لكتابة الجانب الحقيقي لشخصية إدريس بل وقد حدد الجزئية التي ركز عليها في نصه "الذهنية"، وصرح العروي بأن نصه يتحدث عن سيرة شخصية إدريس، وهذا يعد توجيها منه القارئ يحدد به منذ البداية طريقة التعامل مع النص، كما يبرز في مقدمة النص سبب اختياره لشخصية إدريس، يقول: "عندما خامرتني فكرة وصف الجو الثقافي الذي عاش فيه الجيل الذي أنتمي إليه وجدت نفسي أمام عمل نصف منجز...الجانب الواقعي من حياته معروف مسبقا"[17]، و المصرح به هو وصف الجو الثقافي لجيل العروي.فما الغرض من تقديم هذا الوصف؟ قد

تكون غاية أيديولوجية أراد منها العروي محاكمة هذا الجيل الذي حكم المغرب بعد الاستقلال مباشرة،وشغل المناصب الحساسة في الدولة، فهو جيل نعته بالخمول والكسل، يقول:"كان جل الطلبة في دار المغرب(...)، لا يتقيدون بحضور الدروس. يستيقظون متأخرين (...) هذه الجماعة المعروفة بخمولها وحدة لسانها (...)، هي التي ستملأ دواوين الوزراء في السنين الأولى من الاستقلال"(18).

وقد يكون الغرض فنيا خالصا أراد منه العروي خلق شكل جديد يستوعب مخلفات إدريس ليقدمها في شكل لائق وغير معهود، أو كما عبر عنه في نصه:"كان يفكر رغما عنه أحيانا، في الشكل الملائم لكل تجربة، بل في الشكل الذي يوحد في مجال الوعي عواطف متعددة"(19) ، والشكل الذي يمكن أن يستوعب مع طبيعة المجتمع المغربي المشتت، وفي هذا السياق استفاد العروي من تقنية الكتابة الروائية ووظف كل ما له علاقة بالمتخيل والبناء الروائي. ليعيد تمثيل المجتمع المغربي الذي ينتمي إليه إدريس بكل ما يمور فيه من تناقضات مرحلتي الاستعمار والاستقلال. تعد العلاقة بين المؤلف والراوي في السرد، علاقة جدلية تقوم على ما يمكن أن يكون مشتركا بينهما من الاهتمامات التي قد ينعكس من خلال ما يتعلق بسيرة الكاتب وتجاربه الشخصية والفكرية، وإن لم تجسد في "أوراق" إلا أنها متجسدة في نصوص أخرى. نحاول تقديمها في عُجالة، فقد درسها فليب لوجون في كتابه "السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي" وحاول تلخيصها في خمس حالات تؤدي إلى خمس أنـواع من السـرد:

- الحكاية الذاتية:تميز بالتطابق بين الراوي والشخصية دون المؤلف.
- الحكاية الغيرية:تتميز بغياب كل تطابق بين المؤلف والراوي والشخصية.
- السيرة الذاتية:تتميز بالتطابق بين المؤلف والراوي والشخصية.
- السيرة الغيرية:تتميز بالتطابق بين المؤلف والراوي دون الشخصية.
- السيرة الذاتية الغيرية:تتميز بالتطابق بين المؤلف والشخصية دون الراوي(20)

مما سبق يمكن الوصول إلى أن العلاقة التي تجمع بين كل من المؤلف والراوي والشخصية تقودنا إلى مسارين إما إلى الحكاية المتخيلة أو إلى السيرة. يندمج الراوي بالمؤلف في كل من السيرة الذاتية والغيرية حتى يشكلان هوية واحدة.

السيرة الذاتية الغيرية تجنح إلى الخيال ذلك أن كاتبها حينما ينسبها إلى كاتب آخر يصبح وكأنه نقلها من الحقيقي إلى الخيالي، وهنا يتحول السرد إلى تخييل.

وقد يجتمع المدلول الحقيقي المتمثل في الذات الكاتبة والمدلول الخيالي وهو ما تنسبه الذات الكاتبة لنفسها من حوادث حقيقية أو مختلقة، واقعية أم خرافية،وهذا الاختلاط ينزع صفة الصدق كليا عن النص ، وهذا النوع الهجين يسمى التخييل الذاتي والذي قارن فليب غسباريني بنوع سردي أخر هو الخيال العلمي فوجد أن "نسبة التخييل الذاتي إلى الذات المبدعة كنسبة الخيال العلمي إلى العلم والتقنية"(21).

يمكن القول إن التخييل الذاتي يتماس إلى حد كبير مع السيرة الذاتية الروائية حكاية متخيلة وليست سيرة، فالمؤلف لا يلتزم بالصدق في ما يورده من أحداث ومواقف ومشاعر وفضاءات، بل نجده يخلط بين الحقيقي والمتخيل، وقد يلجأ المؤلف أحيانا إلى أساليب أخرى كأن يكتب على كتابه كلمة رواية وفي المقابلات يصرح بأن عمله سيرة ذاتية مقنعة، وقد يستخدم المؤلف طرقا أخرى لإيهام القارئ والإيقاع به في غياهب الضياع. وقد يمنح المؤلف للبطل اسمه ويحمله كل تفاصيله الشخصية وكل معارفه ويضعه في نفس البيئة التي يعيشها: المحيط العائلي، وظيفته، عنوانه الشخصي،...ثم يطلق العنان إلى خياله ويخلق حوادث ومواقف غريبة عن حياته كليا.

تأخذ "أوراق" من الطريقة السابقة شيئا كثيرا، إذ أننا نجد تطابقا واضحا بين كل من إدريس والعروي في شتى المجالات، فالمسار الدراسي نفسه، كما وأن المناطق التي سافر إليها العروي هي نفسها التي سافر إليها إدريس: الصديقية، مراكش، باريس،...وغيرها من الأماكن، إضافة إلى شخصيات عديدة ذكرت في النص وهي موجودة فعليا في الواقع كعلال الفاسي.فالعروي انطلق من حوادث حقيقية حدثت معه وأضاف إليها حقائق تاريخية تخص العالم العربي والغربي، وضمنها عنصر الخيال الذي أعطى النص نكهة فنية وأصبغه بصبغة الرواية،

وقد يذهب المؤلف إلى جر القارئ حتى يقرأ السيرة الذاتية على أنها نص روائي كما فعل محمد برادة في كتابه "حيوات متجاورة"، حين تلاعب بأطراف السرد مستخدما أطراف جديدة تفصل بين المؤلف والنص، ففضلا عن الراوي هناك الكاتب المفترض والسارد والمسرود له، هذه الكثرة في الأصوات ضاعفت حركة النص، وولدت لدى القارئ أشكالا من المتعة الفنية، ولكنها حجبت موقع المؤلف الحقيقي وصلته بالمسرود وهذا هو الهدف المرجو من هذا الزحام الصوتي.

ما سبق ذكره يؤكد فكرة الضمانات المعلنة التي وجب على كاتب السيرة تقديمها والالتزام بها لأنها تعد الخط الفاصل بين التخييل الذاتي والسيرة الذاتية.

اعتمد العروي في نصه على توظيف الجانبين الحقيقي والخيالي، حيث نجد أنه حافظ على وجود الحقيقي وقدمه في قالب الخيالي، إذ :"شيّدت بنية مؤلف "أوراق" على شكل مناظرة يحتدم فيها الجدل والنقاش بين السارد وشعيب حول محتويات الصحائف الإدريسية (يوميات، وعروض، ومقالات، وخواطر، ورسائل) يؤولها السارد بطريقة ليبرالية، ويضفي عليها شعيب نفحات ومسحات سلفية.استتبع الهاجس التجريبي المتبع في "أوراق" التركيز على البعد التحليلي (تتبع المسار الفكري والعاطفي لإدريس) وإغفال ما يتعلق بالجانب الوقائعي (مغامرات إدريس وحياته الخاصة)."(22) حيث ركز العروي على الجانب الفكري والعاطفي وصاغهما بطريقة خيالية مستفيدا في ذلك من طريقة كتابة الرواية ومعتمدا أساسا على ما هو حقيقي.

قدم العروي في أوراقه من الواقعي النزر الكثير، فقد وضح تكون المسار الفكري لإدريس انطلاقا من ثقافة الآخر، وهذا أمر شائع في مجتمعاتنا العربية الآن،وكأن الآخر أصبح هو المصدر الذي تنبع منه المعرفة والثقافة، وقد أصبح إدريس واعيا بعدما اطلع على الفلسفة الماركسية، والنشوية والديكارتية، والوجودية وغيرها من الفلسفات التي تحكمت في نظرته للعالم،لم يكن إدريس كباقي الطلبة بل كانت حياته تسير على نمط الحرية في البحث بنهم والتشبع بكل مكونات الثقافة الغربية، فأثمر هذا الجهد شخصية ذات رصيد معرفي وفير، وصاحبة أراء واعية ورصينة فيما يخص أهم القضايا التي شكلت جدلا واسعا على الصعيد الفكري كقضية العلمانية والتخلف والحرية والديمقراطية ...الخ،كما



وأن هذا المجتمع الغربي هو الذي ارتقى بذوق إدريس وسما به إلى حدود النقد البناء والإبداع الفني الرفيع ككتابة القصة ومشاهدة الأفلام وامتلاك القدرة على نقدها بعد فهمها واستيعاب حمولاتها، وفي قلب باريس أحس إدريس بهويته وكينونته، شعر بمعنى الإسلام ومعنى أنه مسلم "بدأ يفهم معنى قوله :أنا مسلم"(23) وعى بأنه مغربي الأصل والمنبت، بعد الاستقلال عاد إلى أرض الوطن محملا بكل ما هو غربي،فأصابه إحباط شديد بعدما شاهد تناقضا كبيرا بين المجتمعين "رأى الشعب فقيراً جاهلاً مريضاً. رأى تلك الآفات والعاهات (...) وبالمناسبة أذكر أننا نحن الذاهبين إلى فرنسا والعائدين منها كنا ضحية سراب. ظننا أيام الحماية أن كل ما يوجد على أرض الوطن ملك لنا فتخيلنا المغرب أكثر تقدماً مما كان في الحقيقة. وعند الاستقلال أدركنا بغتة أن كل ما كنا نشاهد هو ملك لفرنسا والفرنسيين وأننا حتى لو أردنا اقتناءه لما استطعنا ذلك إلا بعد زمن طويل.بدت لنا الهوة السحيقة بين الواقع والأماني"(24) وهو الأمر الذي دفع به إلى اختيار العزلة كوسيلة يحقق بها نوعا من الارتياح النفسي بدل الضغط الذي تمارسه علية التجمعات.

نجد في نص أوراق ذكرا لحوادث تاريخية كثيرة، وهذا ما عزز الجانب الحقيقي في النص إذ أن التاريخ كما نعلم هو منبع الحقيقة، فالسيرة تلتقي مع التاريخ في حرص كل منها على نقل الحقيقة التي ارتبطت بالماضي، فكاتب السيرة الذاتية يجمع بين التأريخ أو النقل الصحافي، وهنا يجمع بين تقديمه لحقائق ذاتية خاصة به وبين نقل للواقع المعاش آنذاك. "في حين أن الآخرين يعرضون ما وقع لأشخاص آخرين، وفي السياق نفسه، ليس المؤرخ (أو كاتب السيرة الذاتية) مُجمّعا للأحداث أو متذوقا للجمال. فهو لم يهتم لا بالجمال ولا بالندرة قطعاً. فما يهمه بالدرجة الأولى هو الحقيقة"(25).والعروي في نصه جمع بين المؤرخ والصحفي، فالرجل قبل أن يكون أديبا هو مؤرخ عرف بتمكنه من هذا المجال كما أنه اشتهر بكتابة المقالات ونشر الكتب، وكل هذا تجسد في النص الذي بين أيدينا، فالعروي جمع بين المؤرخ والصحفي، وحرص على نقل الحقيقة التي عاشها جيله والتي كان لها تأثير كبير على بلده المغرب، والهم الأساسي في النص هو إبراز

الحقيقة والعمل على إزالة اللبس عنها، إذ أن كثيرا من الحوادث كانت لها نيات مبيتة لا يعلمها إلا من تمتع بالفهم السليم والمعرفة الواسعة.

يزخر نص أوراق بالحقيقة التي عبر عنها إدريس في أوراقه المختلفة التي كتبت في مراحل متباعدة ومتنوعة، أعاد السارد قراءتها من منظوره الشخصي ليكشف خبايا غير متوقعة و"يعلل مواقف إدريس أو ينقدها مراعيا الظرفية التاريخية التي تؤطرها والمستوى الإدراكي والثقافي لصاحبها، وإذا كان السارد يؤول محتويات الأوراق بالنظر إلى توجهه الليبرالي، فان شعيب يقرأها من منظوره السلفي"(26) ، هنا يظهر لنا الجانب التخييلي في النص إذ الحقيقة موجودة في مخلفات إدريس، يبقى طريقة تقديم هذه الحقيقة والطريقة هنا هي التي تظهر لنا الجانب الفني للنص، وفي "أوراق" الجانب الفني جانبان: أما الأول فهو ما يخص "السارد"، وأما الثاني فهو "شعيب" الذي كان رفيقا للسارد طيلة مسيرته الفنية، فكانت الفكرة الواحدة تحتمل تأويلين أو أكثر. وهو ما أعطاه ميزة التفرد عن غيره.

وفي سياق تقديم ما جاءت به أوراق إدريس، استعرض العروي أحداثا تاريخية كثيرة سواء عاشها إدريس وقيدها في كنانيشه أو استعرضها العروي من جانب أنه مؤلف النص، وسواء ما ذكره العروي أو ما قيده إدريس، فهذه الحوادث التاريخية حددت بدقة وقدمت بعناية فائقة من الطرفين، كما وأن البعض منها قدم مع ملابساتها وحيثياتها، فما قدم كان بمثابة الشهادة على الحدث،كما أن هذه الطريقة تدرج العمل الفني في قلب التاريخ، وتعتبره جزءا منه ومكونا أساسيا لا يمكن إسقاطه، ورغم تباين الاختصاصين والمجالين إلا أنهما يجتمعان ليقدما كتابة متميزة تقتضي البحث فيها.

اعتمد العروي على أوراق تركها إدريس فشيّد بها نصه، وكانت هذه الأوراق بمثابة السند الذي يثبت حوادث تاريخية معينة، كما أنها ساعدت المؤلف على استرجاع ما أسقطته ثقوب الذاكرة، وهذا تماما ما يحدث مع المؤرخ الذي يعتمد على وسائل عديدة لتقديم حوادث ماضية كاعتماده على:الوثائق والمخطوطات والرسائل...الخ. هنا يلتقي كاتب السيرة مع المؤلف مرة أخرى ليستعينا بذات الوسيلة لتقديم الحقيقة، فالاعتماد على السندات الموثوقة يعين الكاتب –سواء كاتب السيرة أو المؤلف- على تقديم الحقيقة مع الدليل والحجة المقنعة، وهذا ما

يضمن الصدق ويضفي الشرعية على ما قدم، ويتجلى هنا امتزاج الحقيقي المدعم بالوثائق التاريخية (الحدث الفعلي) والخيالي الذي هو أسلوب إعادة تشكيل الحدث الفعلي الماضي.

اختزلت أوراق إدريس حوادث عدّة في مراحل متفاوتة سواء التي عاشها أو التي ذكرها بطريقة الاسترجاع كمرحلة الطفولة :"لا يتذكر إدريس من دار أسرته إلا ما سماه خصوصية معمارية"(27) فقد خصص الجزء الأول من النص للحديث عن الجانب العائلي،وهذا الجانب كباقي جوانب النص اعتمد على الذاكرة العرويةوالأوراق الادريسية. على إمتداد243 صفحة قدم العروي مسيرة طويلة عاشها إدريس وجيله، كما أنه وضع بصمته من خلال تعليقاته وهوامشه، كما نجد أنه ركز على شخصيات معينة دون غيرها، وذكر أحداثا منتقاة وقضايا مختارة تخدم إيديولوجيته، كقضية العلمانية التي تحدث عنها بإسهاب "إن العلمانية من المسائل التي يجب أن نفكر فيها باستمرار..."(28) ، كما عمل على خلق شخصيات خيالية لتدعم أفكاره وتثبتها وتساعد على إعادة بناء الماضي أهمها شخصية شعيب الذي رافقه على امتداد النص فكان الصديق والرفيق والناقد وأحد أهم عوامل تنشيط الذاكرة واستعادة الماضي، وبعض الوقائع الحقيقية المعاشة إلى جانب قليل من الشخصيات الخيالية وقليل من التعليقات والأفكار والآراء تتفاعل فيما بينها لتشكل نصاًسيريا روائياً متميزا يشهد لمؤلفه بالبراعة الفنية والتمكن الإبداعي.

اعتمد العروي على أوراق إدريس كسند أساسي في نصه، ثم تفنن في طريقة سردها وتقديمها، فبقدر ما قيدّته أوراق إدريس بمحتوياتها بقدر ما خلق حريته من خلال طريقة السرد، فالجانب الحقيقي الواقعي يقيد المؤلف على اعتبار وجوب الالتزام بما هو وثيقة حقيقية، وبما أن الإبداع بحاجة إلى الحرية، وجب على المبدع خلق مجال حرّ يتحرك فيه إبداعه، لذا نجده يعتمد على الخيال كأفضل طريقة تنسجم مع الوثيقة، فكان اختيار الموضوعات المتحَدث عنها أحد أبرز سيمات الجانب الخيالي فهي حرية اختيار المحكيات. في "أوراق" ظهر العروي المؤرخ إلى جانب العروي المبدع ليشكلاً فنيةالعروي المتميزة،وعليه "نقر،إذن، بأن

السرد التاريخي ينتمي إلى الأدب في نطاق أنه يستخدم أداة النص كوسيلة لتشخيص الماضي"(29)

فنص "أوراق " هو نص تاريخي أدبي بامتياز، شخص الماضي الموثق في كنانيش إدريس في قالب أدبي فني مميز.

يتجلى الواقعي من خلال رحلة إدريس داخل المغرب وخارجها،وفعل الرحلة واقعي، سواء كان إدريس هو العروي أو أنه يمثل شخصية المثقف المغربي في تلك الحقبة، ومن خلال حقيقة الرحلة تتجلى مظاهر الواقعي:أوضاع المغرب والعالم أنذاك، طريقة تفكير النخبة لتشييد بلد ما بعد الاستقلال، حقيقة المثقف المغرب، إسقاط الأقنعة عن السلطة وإظهار المطامع السياسية والحسابات الدولية...، فقد سجل المؤلف الواقعي ونقله لنا بعد إعادة تشكيله، لكنه ليس الواقع المراد، فهو واقع لا يرتقي إلى مستوى رفيع في التفكير والانجاز، يظل على امتداد صفحات النص يجذبنا إلى قاع البلاد والعباد، فهو عالم منحط وليس العالم النموذج المرغوب فيه، فالمغاربة طالما حلموا بالاستقلال لكن مغرب الاستقلال شكل وليمة لأصحاب المطامع وتبخرت مع المطامع أمال وأحلام الشعب الذي استمات من أجل تحقيق الحرية، ومثل الجيل الأول ضحى بالنفس والمال، في مقابل الجيل الثاني الذي استفاد من الغنائم دون أن يحرك ساكنا.

الهوامش:

[1]-محمد الداهي: مقال بعنوان: محكي الحياة النسائية في المغرب، من كتاب:الكتابة النسائية التخييل والتلقي، مجموعة من الكاتبات والكتاب، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط، ط1، 2006،ص 57.

[2]-محمد الباردي:عندما تتكلم الذات، السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث، البريد الالكترون E-mail-dam.orunecriv@net.sy ،موقع اتحاد الكتّاب العرب على شبكة الانترنيت:www.awuaru@net.sy، ص100

[3]- لطيف زيتوني:الرواية العربية البنية وتحولات السرد،مكتبة لبنان ناشرون،زقاق البلاط،بيروت،لبنان،الطبعة الأولى،2012،ص 51.

[4]- أنظر: جورج ماي:السيرة الذاتية تعريب:محمد القاضي وعبد الله صولا، بيت الحكمة،1992،ص 189.

5- المدونة،ص234

[6]- عبد الله إبراهيم:السرد،والاعتراف،والهوية، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص175، بتصرف.
7- المدونة،ص67.
8-جورج ماي: السيرة الذاتية، ص 199
9-المرجع نفسه، ص201[1]
10- المرجع نفسه، ص202.
11- عبد الله إبراهيم:السرد،والاعتراف،والهوية، ص 177.
12- فليب لوجون:السيرة الذاتية،ص 22.
13- المرجع نفسه،ص 39- 40.
14- عبد الله إبراهيم،:السرد،والاعتراف،والهوية، ص 178.
15- المرجع السابق،ص 51.
16- المرجع نفسه،ص 52.
17-المدونة،ص 05.
18-المدونة،ص 74 _75.
19- المدونة،ص 173.
20- فليب لوجون: السيرة الذاتية الميثاق والتاريخ الأدبي، ص.12
21- لطيف زيتوني:الرواية العربية البنية وتحولات السرد،ص 60
22- د.محمد الداهي:صورة الأنا والأخر في السرد،سلسلة السرد العربي 6،دار رؤية،القاهرة،الطبعة الأولى،2013،ص 175.
23- المدونة،ص 119 .
24- المدونة،ص 118.
25- د.محمد الداهي ،صورة الأنا والأخر في السرد،ص 46.
26- المرجع نفسه، ص176 .
27- المدونة،ص16.
28- المدونة،ص.123
29- محمد الداهي، صورة الأنا والآخر في السرد، ص49 .

*** *** ***

الخبر: النوع والبنية بين التاريخية والنسقية الثقافية والحكائية
-قراءة في النقد العربي الحديث-

د. نجاة وسواس
جامعة سيدي بلعباس

الملخّص:

الخبر واحد من الأنواع السردية العربية التي لم تحظ بالاهتمام البالغ في الدراسات العربية الحديثة على الرغم مما أثير حوله من إشكالات، وتحديدا تلك المتعلقة بكونه أصلا للسرد العربي (القائم على هذه السمة الإخبارية) والتداول والتوارث الشفهي له، أو تلك التي ارتبطت بانتمائه إلى باب السرد وعدّه نوعا سرديا كونه يتقاطع في بعض جوانبه مع التاريخ أو يقدم كاملا واقعة تاريخية، ما جعل مسألة تجنيسه من أصعب الإشكالات المثارة حوله في النقد الحديث، أو تلك التي تعلقت بكونه نسقا ثقافيا أسهم بشكل ما في تشكل أنواع أو تفسيرها كالخطابة و الأمثال عموما .

The novel, one of the Arab narrative species that have not received the attention of the modern Arab studies Despite what was raised around it problematic, specifically those related to originally being Arab narrative (based on this attribute newsletter) and trading verbal and inheritance to him, or those associated with belonging to the narrative His promise some sort narrative being intersected in some respects with the date or complete offers a historical reality, making the issue of naturalization of the most difficult problems raised around him in modern criticism, or those related to being a cultural pattern shares in some way in the form types or interpretation « Kalkhtabh » and proverbs.

*** *** ***

يتعدى الحديث عن الخبر في النقد العربي الحديث مجرد التأسيس لنوع أدبي إلى الحديث عن قاعدة أو مرجعية للكتابة السردية العربية القديمة عبر مراحل تشكلها الممتدة، ومن ثم مثلت "الخبرية" بينة قارة في جميع نصوص السرد العربي، حتى تلك القائمة على التخييل. تقوم هذه الإخبارية* بالتأطير لحدث أو واقعة معينة، عادة ما يكون سردها جوابا لطلب من جهة محددة. فالعربي مجبول على حب الإخبار والاستخبار كما ورد في إحدى رسائل الجاحظ، وأنهما الظاهرتان اللتان انتقلت بسببهما كثير من الأخبار العربية القديمة واستمرت عبر التاريخ العربي[1] . فالخبر أكثر من مجرد ظاهرة، إنها أصل الحياة، يعلن الخبر في كل مرة يروى فيها مظهرا من مظاهرها ومعنى من معانيها هو معنى الاستمرارية.

حاولت الدراسات العربية المقدمة حول النوع الخبري على الرغم من قلتها الإلمام بمختلف قضاياه والظواهر المحيطة به، على الرغم من ذلك التداخل الذي قد يمس الحديث عن الخبر مع الأنواع الأخرى، سواء تلك التي تختلف عنه من حيث الطبيعة وتتماثل معه في سمة الإخبارية، أم تلك التي تنضوي تحته على أنها أخبار تتباين من حيث موضوعها وتتماثل في الشكل. ففصّلت هذه الدراسات في مسائل الإسناد والشفاهية وتحديد تخوم هذا النوع وتداخلاته مع أنواع وأجناس أخرى، وكذا صيغته الاصطلاحية.

-الخبر: الاصطلاح والنوع في النقد العربي الحديث:

يعد مصطلح الخبر من المصطلحات العربية التي أثير حولها بعض الجدل لكونه مصطلحا يتجاذبه أكثر من مجال ، ولتداخله –في مجال الأدب- مع مصطلحات أخرى ، وكذا لتداخل هذا النوع مع غيره من الأنواع. وإذا كان مفهوم الخبر يبدو إلى حد ما واضحا كونه يجسد النبأ أو القول الذي ينقل حادثة معينة، إلا أن طبيعة الحدث في حد ذاتها المتمايزة بين التاريخية والتخييلية والدينية والهزلية والجدية هي التي تدفع إلى البحث في الفروقات اللغوية والنوعية بينه وبين أنوع أخرى، حيث يمكن حصر أهم المصطلحات التي دارت في فلكه من خلال الدراسات العربية الحديثة وتداخلت معها في : القصة التاريخية /الواقعية – النبأ – الحديث –الحكاية –القول –النادرة .

تؤسس معظم الدراسات العربية لمصطلح الخبر وتحدد ماهيته بالمقارنة مع المصطلحات الأخرى، وإذا كان التعريف بالمقارنة يحيل إلى أبرز الفروقات وأهمها الماثلة بين مصطلح الخبر وبقية المصطلحات بما ينضوي تحتها من مفاهيم، إلا أنه لا يقود إلى حد ما إلى ملامح هذه الظاهرة، في حين تتجاوز بعض الدراسات، وتحديدا تلك التي لا يؤسس أصحابها لمواقفهم الخاصة بالاستناد إلى نظرية الأجناس الأدبية، تلك الفروقات لتطابق هذه المصطلحات بالخبر، و ينبغي تحديدها ههنا في تلك الدراسات الصادرة في خمسينيات القرن المنصرم، إذ لم يول فاروق خورشيد مثلا اهتماما كبيرا بالاصطلاحات وتمايزاتها ووضعها جميعا تحت خانة واحدة "قصص" ، فكل ما تداوله العرب قديما للسمر سواء أكان تاريخيا أم متخيلا عدّه قصصا دون التمييز بين طبيعة كل منها، حيث إن "من أشهر قصصهم أيام العرب ..كما كان للعرب أحاديث هوى تتناقل و تروى كقصة المتخيل اليشكري و المتجردة زوجة النعمان .. مما ملأ الكثير من صفحات الأغاني ، و عرف العرب قصصا تتناول بالتفسير المطعم بالبقايا الأسطورية الحياة والخلق ، فحكوا الحكايات عن نشأة العالم "[2].

يبدو للمتأمل في رأي خورشيد أنه تضمن أكثر من مصطلح ساواها بالخبر والقصة، وإن لم يذكر مصطلح الخبر وأشار إليه فحسب، إذ إن حديث الهوى خبر وأيام العرب وما يملأ كتاب الأغاني - وهذه عبارة عن أخبار كما ورد في كتب التاريخ والأدب ومعظم الدراسات الأدبية- وكذلك الخرافة التي عادة ما تقدم على أنها بقايا أسطورة ، والحكاية والتاريخ، ومعلوم أن نظرية الأنواع وكثير من الدراسات الأدبية جعلت بين هذه المصطلحات بعض الفروقات .

لا يقتصر الاضطراب الإصطلاحي على تلك الدراسات التي لا تعير أهمية للحدود الموجودة بين نوع وآخر، وإنما تعداه كذلك إلى بعض الدراسات التي قدمت نفسها على أنها تعطي تمييزا بين الأنواع السردية العربية القديمة، وبخاصة تلك التي تنضوي تحت لواء النوع الخبري، حيث تمثل دراسة موسى سليمان أبرزها، أفرد فيها بابا اصطلح عليه بـ"القصص الإخباري"، يضم هذا النوع: القصص الفكاهية، الاجتماعية، الأسطورية، الخرافية، والتعليمية والغنائية والحبية[3]. وللمتلقي أن يتساءل ههنا هل الخبر بهذا العموم ليضم الأسطورة

والخرافة أيضا؟ أم أن هذا التمييز يستند إلى القاعدة القائلة بخبرية السرد العربي القديم عموما؟ وإذا كان كذلك فلماذا ميز النقد (والمقارن منه تحديدا) الخرافة والأسطورة وغيرهما كأنواع مستقلة لاختلاف طبيعة كل منهما هم طبيعة الخبر لما يمتاز به هذا الخبر من إيجاز واقتصاد.

الاضطراب نفسه يظهر في تحديد محمد رجب النجار لماهية الأدب الشطاري، على الرغم من إصراره على التمييز بين الأنواع السردية، حيث يدرج ضمن هذا النوع من الأدب الحكايات والنوادر والأخبار[4]، متجاوزا من ناحية ما الفروق الماثلة بينها، ومن ناحية أخرى فهذا النوع من السرد قد ورد في شكل سيرة طويلة كسيرة علي الزيبق مثلا، وأن المقامات العربية هي نوع من الشطارة والعيارة، فهو لا يقتصر على تلك الأشكال الثلاثة التي حددها، وإنما يتعداه إلى غيرها، دون أن يورد أيضا هل النادرة خبر أو أيهما أعم من الآخر.

ومن شأن هذا التعدد والتداخل المصطلحي- الذي يوجد في عديد التصورات العربية- بين المفاهيم أن يحدث بعض الاضطراب في النقد عموما، فتغدو كثير من المصطلحات متشابهة وبل واحدة، توقع متلقيها في بعض اللبس والحيرة لدى تمييز النوع الخبري عن بقية الأنواع السردية أو لدى إحصائه الأنواع التي يمكن أن تتفرع عنه .

لئن كان الخبر من الأنواع السردية المتداخلة والمعقدة إلى حد ما فإن فدوى مالطي دوغلاس سعت إلى تبسيطه من خلال اعتماد مصطلح الحكاية دون الخبر حين قراءتها لكتاب البخلاء، وعلى الرغم من أن ما يتضمنه البخلاء ليس أخبارا فحسب إنما نوادر أيضا في غالبيتها، لما فيها من حس فكاهي ساخر، تجمع بينها ظاهرة أساسية يدور حولها الحدث، عادة هذه الحكاية "وحدة سردية مستقلة بذاتها تجسم فعلا أو حادثا ما يتبين أن شخصا أو أشخاصا أو جماعة أو طبقة من الناس سواء لهم الصفة التاريخية أم لا يتصفون بصفة البخل"[5]. هذا التعريف في جانبه البنوي –بغض النظر عن الجانب التيمي منه- سيكون له أثر كبير واسع في صياغة مفهوم - وإن كان محدود المعالم كونها قدمته في إطار تحديدها لماهية حكاية البخل- للخبر في الدراسات العربية التي ستلحق فيما بعد.ففرادة الحدث

ووحدته تحيل إلى أن الناقدة لم تقصد بمصطلح الحكاية سوى الخبر الذي ستقدمه تلك الدراسات بوصفه وحدة حكائية موجزة صيغة وموضوعا.

ما ينبغي الإشارة إليه أيضا من الناحية الاصطلاحية أن تلك السمة التاريخية/الواقعية التي طبعت الخبر في الثقافة العربية، وتحديدا في فترة ما قبل الإسلام، حددت توجه بعض الدارسين العرب في تسمية هذا النوع، فالأخبار في فترة سابقة كانت نوعا من التأريخ لبعض الحوادث العربية كأخبار الشعراء والأبطال والملوك، على أن سيرورته زمنيا لم تفقده هذه السمة كون معظم الأخبار التي حملتها المصنفات العربية القديمة لم تحمل سمات خرافية أو أسطورية عدا تلك التي تضمنت أخبار الشعراء وعلاقتهم بالجن التي عدها العرب قديما حقيقة واقعة*.

يبدو الحديث من ناحية أخرى عن مصطلح الخبر في الدراسات العربية الأكثر حداثة متشظيا نوعا ما ومتشابها من دراسة لأخرى، فأما التشظي فلكون أي دراسة لا تحدد المصطلح إلا بالمقارنة مع غيره من المصطلحات، وأما التشابه فيتجلى من خلال أسس وخلفيات المقارنة المتشابهة من دراسة لأخرى، حيث تستند هذه الدراسات إلى الأساس نفسه ممثلا في المفهوم اللغوي لمصطلح الخبر وباقي المصطلحات والفروقات الموجودة بينها، ثم تنتقل إلى المفهوم الاصطلاحي المتداول وتطور هذه اللفظات في الثقافة العربية. ويبدو أن هذا هو الأساس الوحيد الذي ميزت من خلاله هذه الدراسات بين مصطلح الخبر وغيره .وإذا كانت بعض الدراسات قد أصرت على تقديم تأسيس خاص بنوعية الخبر فإن بعضها الآخر تجاوزت هذا التأصيل النوعي والتأسيس الاصطلاحي إلى التعامل مع النص الخبري مباشرة[6].لذلك يمكن القول إن معالم النوع الخبري من خلال التأسيسات المقدمة في الدراسات العربية الحديثة لم تتجل بشكل محدد، إذ إن معظمها لم تقدم سوى الإطار الفني العام الذي تجلى الخبر ضمنه (نقل واقعة معينة) ولا تعطي أي تفصيلات حول النص الخبري، إلا فيما تعلق بالمتون التي كانت محل تحليلها. لذلك يتبعثر متلقي تلك الدراسات قليلا بسبب هذه المقارنات، فبين تجلي الملامح الخبرية في دراسة ما وعدم اكتمالها في أخرى يقع بعض الالتباس، كذلك

الأمر فيما يخص جنسية الخبر وهل هو جنس أم نوع اضطراب آخر، وأيضا فيما يخص طبيعة هذا الخبر وهل هو إعادة صياغة للتاريخ أو أنه متخيل، وإن كانت هذه المسألة وقفا على مسألة جنسيته .

يبرز من خلال تتبع معالم التأسيس النقدي العربي الحديث للنوع الخبري ذلك الاضطراب الذي مسّ ماهيته، على أن معظم الدراسات لم تخرج عما قدمته بعضها الأخرى القليلة التي أسست لهذا النوع. ويبدو أن هذه النماذج القليلة لم تتباين كثيرا في التصورات التي طرحتها حوله، فالتماثل بينها يبرز بداية من خلال المصطلحات التي أثبتت مقاربتها لمصطلح الخبر، حيث قدمت تمييزا بين تلك المصطلحات الأربعة ومدى اتساع أحدها ليشمل الآخر أو ضيقه فينضوي تحته، أو الاستعاضة عنه بغيره .

ولعل التأسيس الذي قدمه سعيد يقطين حين تمييزه بين القول والخبر كان له الأثر الواسع في عدّ الخبر نوعا أدبيا، وتحديدا بعدما استعاض عنه بمصطلح السرد[7]، وإن كان يقطين لم يفصل في مسألة نوعيته إلا أن سعيد جبار الذي استند إلى تمييز يقطين فصل في هذه المسألة وأكد جنسيته .

يرى يقطين أن الاختلاف بين القول والخبر يتجلى من خلال ثلاث أمور: موضوع وزمن والصوت الحامل لكل منهما*، على أنهما يجتمعان في إمكانية تجسيدهما شعرا ونثرا معا، وأن أهم ملمح يتجلى للنوع الخبري من خلال تصوره هو كون الخبر أصغر وحدة حكائية تدخل ضمن تدخل ضمن بنية المحكي أو تجسد لوحدها محكيا، وهذا الصغر هو الذي اضطر يقطين إلى الاستعاضة عن مصطلح الخبر بمصطلح السرد للحديث عن الظاهرة السردية، ثم التمييز بين الحكاية والخبر وتوسيع حدود الحكاية حيث تشمل الخبر كونها مجموعة من الوحدات الحكائية[8]، وبهذا يتجلى من خلال ما قدمه يقطين الملمح الثاني للنوع الخبري هو الإيجاز والاقتصاد الحدثي واللّغوي معا .

هذان الملمحان (الخبر وحدة حكائية والخبر نص موجز) لا يقدمان تصورا شاملا حول النوع ، فلا لا يكاد هذا الطرح أن يعدو كونه تقديما للخبر كنسق ثقافي أسهم في تشكل نصوص السرد العربي القديم والظاهرة السردية عموما،

كونه أصغر وحدة حكائية، على أن سعيد يقطين لم يشر مثلا إلى مسألة تعدد الوحدات الحكائية (الخبرية) في نص سردي وإمكانية إخراجه من النوع الخبري.

يبدو أن سعيد جبار لا ينأى كثيرا عما قدمه أستاذه سعيد يقطين حين استناده إلى تصوره فيما تعلق بالكلام العربي، لذلك كان تحديده لمفهوم الخبر مماثلا لذلك الذي قدمه يقطين، حين جعل منه الوحدة السردية الصغرى التي تتمايز بالبساطة الحدثية وقلة الشخصيات، على أنه وازن بين الخبر والحديث والإنشاد والقول* ، ليستعيض أخيرا عن مصطلح الخبر بمصطلح السرد[9]. ويبدو أن هذا التحديد المقتضب للخبر كان الأكثر تداولا في الدراسات العربية، كونه ملما بكل ملامح النوع.

فصّل سعيد جبار أيضا هو في مسألة جنسية الخبر حيث أشار إلى أن دلالته تجعل منه جنسا عاما، يتضمن مختلف الأنواع السردية الأخرى، ذات الصبغة الخبرية، إلا أن تداوله في الثقافة العربية المرتبط بنصوص ومصنفات معينة نفى عنه هذه الشمولية ليجعله نوعا محددا ومفهوما موازيا لمفهوم القصة، أي كل ما يتضمن معنى الحكائية والخبرية معا، بل إن هذا المفهوم شمله ليصبح الخبر فرعا فيه، ما جعل جبار يعتمد مصطلح السرد، ونظرا لتفرد البنية فيه (مقارنة ببقية الأنواع التي تتميز بتعدد بنياتها وثباتها) لم يتوان جبار عن عَدِّ الخبر جنسا من الدرجة الثانية[10].

إذا كان سعيد جبار لم يوضح معنى جنس من الدرجة الثانية أو ما حدوده أو تبايناته عن الجنس الأدبي العادي، إلا أن هذا التأطير الجنسي الذي قدمه يعدّ إضافة تحسب له، لم تشر إليها أي دراسة أخرى من الدراسات العربية التي إما أعرضت عن مسألة تجنيسه أو نظرت إليه بوصفه نوعا سرديا كبقية الأنواع، أو أنها عاملت الخبر كقاعدة قام عليها السرد العربي القديم، وتتميز أيضا عما قدمه يقطين على الرغم من كونه استند إليه في بناء تصوره حول الخبر بوصفه نوعا سرديا .

ومع هذه الإضافة إلا أن الاضطراب المفاهيمي تجلى أيضا في تصور جبار الذي لم يثبت على رأي فيما يخص هذه المسألة*، ما يجعل متلقيه يلتبس بين عدّ

الخبر جنسا (وإن من درجة ثانية) وبين كونه نوعا ينضوي تحت الجنس السردي، كما أنه يقر مرة باكتماله وأخرى يراه فيها ملتبسا غامضا غير مكتمل، دون الإشارة إلى سبب ذلك أو ملامح نقصه على الرغم من إشارته إلى مسألة الإيجاز. هل الخبر جنس أم نوع وما الفرق بينهما؟ وكيف يكون جنسا في بساطته وكيف يتحول إلى نوع في تطوره؟ ولماذا استعاض عنه بمصطلح السرد؟ كل هذه الإشكالات تتحول إلى معوقات عند السعي إلى رسم صورة خاصة بالطرح الذي قدمه جبار ومعه يقطين، إذ إن كليهما طرحا بعض المسائل التي ظلت عالقة من ناحية ومتداخلة اصطلاحيا من ناحية أخرى. ولئن أصرّا من خلال تصوريهما على أن الخبر موجود في كل نص سردي عربي قديم (ما يجعل الخبرية أصلا للظاهرة السردية العربية) إذ إن الوحدة فيه خبرية قابلة للانفتاح والتطور والتعدد والتحول إلى عمل سردي يتضمن وحدات أخرى، إلا أنهما تغافلا عن مسألة لا يمكن تجاوزها في دراسة الخبر في الثقافة العربية هي صحة وتاريخية الخبر وكذا إنتاجيته وتحوله من طبيعته التاريخية إلى متخيل من خلال فعل الرواية .

لم تقدم الدراسات الأخرى التي اتبعت نهج يقطين وجبار إضافة تحسب فيما يخص خروج الخبر من بعده التاريخي إلى التخييل، إلا فيما تعلق ببعض المتون التي اشتغلت عليها. إلا أن مسألة فاعلية الخبر وانتظامه ضمن مجموعات/منظومات خبرية أثار مسألة خروجه من التاريخ إلى المتخيل وكذا خروج هذه المنظومات الخبرية من النوع الخبري إلى أنواع سردية أخرى، ولهذا عدّ الناقد حمزة لؤي عباس ضمن حديثه عن هذه الفاعلية الخبر أقرب إلى كونه نسقا ثقافيا أسهم في الحركة السردية العربية قديما، وأقام مع مختلف الأنواع السردية صلات، بل إنه يكاد يكون مرجعا لبعضها كالسير وقصص الأمثال التي يختفي وراءها خبر معين *، حيث إن هذه الأنواع تبنى وفق تجميع غير محدد من الوحدات السردية المختلفة الجذور، إلا أن مادتها خبرية، وفاعلية الخبر هذه التي تكمن في إمكانية تحوله وتداخله تمنحه موقعا ذا أهمية بالغة ضمن السردية العربية كونه النوع الأكثر إسهاما في صياغة أنواع أخرى تكون وحدتها الأساسية خبرية، تتحكم هذه الفاعلية بشكل ما في إمكانية إعادة دراسة تاريخ السرد العربي

بوصفه مجموعة من التحولات الشكلية بالدرجة الأولى للأصل الخبري، انطلاقا من أن أصل نصوصه أخبار مفردة، تحولت بتأثير أنساق ثقافية إلى منظومات خبرية[11] .

إذا كانت مسألة البعد التاريخي للخبر من المسائل التي لم يعن بها النقد العربي الحديث كثيرا كونه يتعامل مع نص سردي مادته حكائية متخيلة افتراضا، وكذا بسبب انتحال كثير من الأخبار ونسبتها إلى أشخاص واختراع رواة لها، فإن لؤي حمزة عباس يرى أن انتقال الخبر من الإفرادية إلى المنظومة صاحبه نوع من التحول في طبيعته، حيث إن المسحة التاريخية التي تعلقت بالخبر المفرد تتراجع نوعا ما مع ذلك الانتقال، ويرى أن عملية الانتقال أو التحول تتم وفق ثلاث مراحل هي الإخبار والتمثيل والتخييل، لتتقلص مساحة الإخبار أو تتضاعف من خلال هذه الفاعلية بغض النظر عن واقعيتها .

بهذا، فإن انتظام الخبر عادة ما يحيل إلى أنواع أكثر تعقيدا، إلا أن بعض المصنفات العربية القديمة تقدم نماذج مختلفة من هذه المنظومات، يصعب حينها تحديد التطور، إذ إن بعضها تقدم أخبارا عن شخصية ما إلا أن هذه الأخبار متناثرة متفاوتة زمنيا، وبعضها تقدم أخبارا حول ظاهرة معينة بحيث تقتني لهذه الشخصية الأخبار التي تخص هذه الظاهرة ... ما يحيل إلى أن هذا التطور في النوع الخبري لا يضمن دائما خروجا عنه، وإمكانية تدخّل أمور أخرى غير هذا الانتقال كالخروج مثلا عن النمط المألوف إلى النمط العجائبي، الذي ميز معظم نصوص السرد القديم، وإن كانت بعض النصوص الخبرية على إيجازها تحوي هذه العجائبية كنصوص المنامات والرؤى، ولذلك ظلت هذه المسألة – الفاعلية- رهن ما يرد في النصوص الخبرية في ذاتها، كونها لم تتداول على صيغة واحدة ومضمون واحد و إنما تعدَّدَا مع التداول الشفهي .

لهذا لا يمكن لمتلقي النقد العربي الحديث أن يلمس تعريفا واضح المعالم للخبر عدا ذلك الذي يحيل إلى كونه الوحدة الحكائية الأصغر التي يسمها الإيجاز خطابا وموضوعا، وحتى محمد القاضي من خلال دراسته المقدمة حول الخبر لم يقدم مفهوما محددا له، على الرغم من المقارنات المتعددة للمصطلح مع باقي المصطلحات، بل قدم تصورا حوله من خلال قراءته لمجموعة من الأعمال

النقدية العربية التي خصصت حيزا ضمنها للسرد العربي القديم، أو من خلال مجموعة من القضايا التي أثيرت حول الخبر الأدبي، وأشار من خلال هذا التصور أن الخبر مجموع الأحداث التي تمثل ضربا من المادة الخام التي يعدها قوام السردية قبل تجسدها نصيا، أو أنه عادة يسجل لحظة عابرة، أساسه استخباري فهو يكاد يكون في عمومه طلبيا، تداول في الثقافة العربية شفاهة عن طريق الرواية التي قد يزيد أو يقل عدد الرواة في عملية إسناده، على أنه يتراوح بين الواقع والخيال، وأن الواقع أصل فيه، يرد نثرا كما يرد شعرا[12]. إلا أن القاضي يقدم هذه الملامح من خلا ل تلك الدراسات السابقة، وأنه لم يحسم في أي مسألة منها إلا فيما تعلق ببعض المواد الخبرية التي تضمنها كتاب الأغاني الذي عمل على دراسته .

ومما أشار إليه القاضي فيما يتعلق بالفاعلية أن هذه الوحدة الحكائية قابلة للتناسل والتطور والانتظام في مجموعات[13]، دون أي تفصيل فيها، على الرغم من أنه حلل منظومات خبرية ضمن كتاب الأغاني.

وبغض النظر عن تلك المقارنات المقدمة بين مصطلح الخبر وغيره من المصطلحات السردية الأخرى، يمكن القول إن الدراسات العربية المقدمة حول الخبر في السرد العربي القديم أصرت على مسألتين أساسيتين أولاهما تضارب مضمون الخبر بين الحقيقة والخيال، على أن معظمها تعاملت مع الخبر كمادة حقيقية دونت في موسوعات الأخبار أو حتى في كتب التاريخ كحادثة وقعت فعلا شخوصها وفضاءاتها حقيقية، كتلك التي وردت في كتاب الأغاني والفهرست وغيرهما، وكذا على أنه ينتمي إلى باب السرد العربي الذي تلاعبت به أيدي الرواة، وهذا الأمر يقود إلى المسألة الثانية ألا وهي كون الخبر أصلا للسرد العربي القديم، إذ إنه أخيرا عبارة عن منظومات خبرية كاذبة كانت أم حقيقية لا يهم، المهم أن انتظامها هذا استطاع أن يخلق الأنواع السردية المستحدثة فيما بعد التي بنيت على أساس خبري، وإن لم يكن الإخبار غايتها، لذلك يبدو أن هذه الدراسات أثارت الإشكالات ذاتها: المصطلح، الماهية، النوع، الطبيعة والغاية والأفق، ولم تستحدث أي إشكالات غيرها، على أن معالجة هذه الإشكالات اختلفت من دراسة لأخرى كونها كانت متعلقة بنصوص معينة .

مما يلاحظ أيضا على الدراسات العربية الحديثة المقدمة حول الخبر إغفالها أبرز الفروقات الماثلة بينه وبعض الأنواع التي توازيه أو تماثله في بعض الملامح، وهل الخبر أعم بحيث يمكن أن يتضمنها أم أنه يجب تصنيفها تصنيفا موازيا للخبر بوصفها أنواعا مستقلة.

تبرز ههنا بعض الأنواع التي خصتها بعض الدراسات بالتحليل دون تحديد لمثل تلك الفروقات، وتجدر الإشارة مثلا إلى النادرة والرؤى والمنامات وحكايات الأمثال (مورد المثل) وغيرها القائمة أيضا على مرجعية تمزج التاريخ بالتخييل من ناحية، وقاعدة خبرية من ناحية أخرى، فهل ينبغي تصنيف هذه الأنواع كأنواع فرعية تندرج ضمن الخبر الذي يكاد يكون كُلا مركبا على الرغم من بساطته الحدثية وإيجازه؟ .

الأمر الذي يدفع إلى طرح إشكال آخر حول كون هذا الخبر قاعدة استند إليها السرد العربي القديم، وكذا عن فاعليته وإمكانية انتظامه، هذا الإشكال يمكن طرحه من خلال البحث في أهم الأنواع السردية التي يمكن أن تندرج ضمن الخبر، وهل يمكن الحديث عن تداخل نوعي وأجناسي بين الخبر وأنواع أخرى سردية أو حتى مع الشعر (كون بعض الشعر يحمل أخبارا) في ظل هذا التعتيم الذي يميز الخبر؟.

لئن أمكن مقاربة الإشكال الثاني من خلال تداول مقولة أن الخبر في الأدب العربي ليس سوى إعادة صياغة التاريخ وإعطائه بعدا تخييليا، فيخرج هذا الخبر عن نمطيته وبساطته ليدخل ضمن أنماط وأنواع أخرى ، فإن مسألة الأنواع التي تنضوي تحته تظل رهنا لتلك الأنواع والنصوص التي تجسدها، ومدى تماثل أو اختلاف ملامحها سواء الموضوعية أم اللغوية عن الخبر.

- الخبر و محاولة إيجاد نموذج وظائفي :

لم تعن الدراسات العربية الحديثة بالبحث في بنية الخبر بوصفه نوعا سرديا مستقلا بقدر ما بحثت فيه بوصفه نوعا من السرد التاريخي الذي يحيل إلى حادثة معينة وقعت في التاريخ العربي، أي أن البحث في البعد التاريخي للخبر كان الأغلب عليها، على أنه يمكن القول إن البحث الجاد والكامل للخبر لم يكن إلا مع دراسة محمد القاضي له وما تلاها من بعض الأعمال العربية.

يبدو أن تحديد بنية الخبر من بين أبسط وأعقد المهام في الآن ذاته، كون هذا النص يتسم بالإيجاز والقصر، إذ إنه أحادي الحدث، يتقلص معه الزمن والشخوص والصيغة، لذلك ينطلق تحديد بنية الخبر من محاولة الإمساك بِسِمَات النص الخبري الخمس[14] :

-كونه بنية سردية بسيطة قوامها السهولة و الإيجاز . -تمركزه حول الحدث الواحد البسيط أيضا .

-كونه يدور خارج الزمان و المكان . -انفتاحه و قابليته للترهين و التحول .

-إيجازه و قلة تنوع صيغه الخطابية نظرا لتوحد الصوت فيه غالبا متمثلا في الصوت السارد .

لذلك تصر معظم الدراسات العربية الحديثة على تفصيل هذه البنيات الخمس، على أن كل بنية من هذه البنيات تتصل بالنص في حد ذاته وطبيعة الخبر الذي يحمله، وهل هذا الخبر فعلا مفرد آحاد أم أنه ينتمي إلى منظومة خبرية كاملة سواء تعلقت بأفراد معينين أم بظاهرة محددة* .

شغل البحث عن نموذج وظائفي يمكن أن يجمع نصوص الأخبار العربية وتحديدا تلك التي تنتمي إلى تيمة واحدة، يمكن من خلال هذا النموذج قراءة النوع كاملا. ولئن كانت فكرة إيجاد نموذج وظائفي فكرة غربية الأصول تعود أساسا إلى "فلاديمير بروب" (V.Propp)، إلا إن الناقد العربي حاول تجريب فاعليتها مع النص العربي "الخبر" كونه يتسم بالإيجاز والاختصار على غرار الحكاية العجيبة التي استند إليها بروب.

تأتي دراسة محمد القاضي للخبر في مقدمة الدراسات العربية المقدمة حول الخبر التي سعت إلى إيجاد هذا النموذج من خلال كتاب "الأغاني" وما تضمنه تحديدا من أخبار للعشاق، استند فيها القاضي أيضا إلى تحليلات بروب[15] .

ولئن لم يغفل النقد العربي الحديث في شقه التاريخي تحديدا النظر إلى أخبار العشاق التي لطالما حفلت بها كتب الأدب القديمة وحملت كثيرا منها بل وتنافست على نقلها، حيث نُظر إلى هذا الضرب من الخبر الذي برز منذ ما قبل الإسلام وتوسع نطاقه بعده على أنه نوع قصصي حمل حكاية حب ما، وقد سماه

محمود تيمور بـ "القصص العاطفي"[16]، وأشار إليه أحمد أمين تحت تسمية "أحاديث الهوى" ووضعها عنوانا لنوع قصصي ضمن مؤلفه "فجر الإسلام"، فالاهتمام النقدي بهذا النوع من الأخبار قديم جدا، وأن كتب الأدب والأخبار كالأغاني والبيان والتبيين حملت كثيرا من هذه النماذج[17]. وتحدث جواد علي عن هذه الظاهرة القصصية تحت العنوان نفسه "أحاديث الهوى والتشبب" مدرجا إياه ضمن باب للقص هو باب المجون والخلاعة، يقدم الشبان على سماعه وحتى كبار السن من باب الترويح[18]. أما محمد القاضي فقد سعى إلى الإحاطة بمختلف البنيات التي تجمع نصوص الأخبار كل حسب طبيعة وموضوع الخبر الذي يحمله*، حيث ميز بين أخبار البطولة وأخبار المغنين وأخبار المغامرة وغيرها..، وانطلق من فكرة الوظيفة التي أسس لها فلاديمير بروب، وسعى إلى الوصول إلى النماذج /الخطاطة الوظيفية التي تجمع بينها وتشترك فيها هذه الأخبار.على أن القاضي لم يلتزم بالخطاطة التي قدمها بروب المجسدة في الواحد وثلاثين وظيفة، بل أسّس وظائف جديدة انطلاقا من الأحداث التي حملها النص الخبري العربي[19] *. وإن كان محمد القاضي وفي ثنايا تحليله لا يشير إلى الأساس الذي استند إليه وتحديدا مفاهيم فلاديمير بروب، فإن تغييبه هذا التنظير إنما يحيل إلى أمر مهم آخر عدم التزامه ووفائه التام الكامل له، بل إنه كان دعامة فقط يمكن اختراقها وتكييفها مع النص الخبري العربي .

وعلى الرغم من أن القاضي لم يحدد ماهية المنهج الإنشائي أو ما قابله باللغة الأجنبية سوى أنه مثل للإنشائيين بتودورف، إلا أنه يبدو أنه عمد إلى طريقة بروب في البحث عن الوظائف المشتركة، ولعل أهم ما يلحظ في اعتماده هذه الطريقة السلاسة والحذر في التعامل مع النموذج ككل، إذ إن القاضي لم يستند إلى الخطاطة نفسها وإنما إلى الفكرة التي انطلق منها، لذلك اختلفت الوظائف اختلافا تاما عما قدمه بروب، فكان نموذجا وظائفيا خاصا بالنص الخبري العربي على الرغم من ضخامة المدونة وتعدد الروايات .

تتبع سعيد جبار نهج محمد القاضي في البحث عن هذه الخطاطة من خلال مؤلفات "ابن الجوزي" الخبرية التي اشتغل عليها، على أنه اختار بعض المتون

فحسب. وإذا كان القاضي قد ركز على مسألة الثابت في الأخبار العربية ومن ثم البحث عن الخطاطة الوظيفية الجامعة بينها، فإن سعيد جبار أضاف إلى مسألة الثوابت المتغيرات كذلك، والفكرة مستقاة أيضا من بحث بروب "مورفولوجيا الحكاية" حينما فصل بينهما محددا الثوابت (constants) في الوظائف التي تقوم بها الشخصية، والمتغيرات (variables) في الشخصيات والأسماء[20]، لذلك يبدو أن المرجعية –أو على الأقل الفكرة- المنطلق منها في العملين واحدة، أدّت في بعض من أجزاء عمل جبار إلى التوصل إلى النتائج نفسها التي توصل إليها القاضي .

شغل جبار نفسه بالمقابلة بينها وإحداث نوع من الإسقاط لنموذج وظائفي حدده بداية بالاستناد إلى نموذج كلود بريمون (C.Bremond) أقر فيه أن الفعل الحكائي قابل للتطور وفق لحظات ثلاث أساسية: هي الاحتمال، التحقيق، النتيجة، ووسّع جبار هذا النموذج وعدّل فيه وفق ما يقتضيه نص ابن الجوزي الخبري، حيث وجد أن النصوص التي عاينها تقوم على بنية حكائية تشمل أربع وظائف، على أن هذه الوظائف تقود إلى جانب من الثوابت في الأخبار العربية، يتجسد في الحكائية التي تجعل الأخبار أفعالا سردية، وتقود إلى المسار السردي الذي ينمو وفقه الخبر ويتطور.على أن الثوابت من وجهة نظر جبار تتجسد في أمرين أساسيين: الحكائية والنمطية، فإذا كانت الحكائية مرهونة بالمسار السردي وتحولاته ثم بفعله السردي، فإن النمطية متعلقة بطبيعة الخبر سواء أكان واقعا أم انحرف عن هذا التصور .

يحدد جبار الوظائف الأربع هذه في[21] :

1- الإثارة: وهي الفعل الذي ينفتح عليه الخبر، و هي الكفيلة بسيرورة مساره السردي، يتجلى على ثلاثة أشكال : وجدانية، حسية، عقلية.
2- الخرق: وهو ناتج عن الإثارة ما يجعله وظيفة حتمية .
3- الكشف: هو تحويل لنظام السرد، تتوصل إليه الشخصية الفاعلة وهي تخرق النظام المعروف.
4- الخلاص: نهاية الخبر، تُتِّم هذه الوظيفة مضمونه وتوقف حدثه، على أن الخلاص يتجلى عادة في صورتين إما الجزاء أو العقاب

إن اقتصار الخبر على هذه الوظائف الأربعة فحسب راجع إلى امتيازه بالقصر والإيجاز، فالحدث الواحد يقتضي غالبا زمنا وفضاء واحدا وشخصيات محدودة، ما يقود إلى بنية حكائية وسردية بسيطة، ما يجعل الخبر في نظر جبار ينمو ويتطور أفقيا فحسب أي من حيث تعدد الأخبار أو الروايات الخاصة بالخبر الواحد، فهو تعدد نصي، دون أي تطور على مستوى البنية أو الصيغة.

الأمر الذي لم يحل إليه سعيد جبار* –أشار إليه محمد القاضي سابقا وغيره أيضا- هل أن اندماج هذا الخبر ضمن منظومة خبرية أكبر يخرجه من دائرة الخبر و يدخله ضمن نوع آخر، حتى يقف المتلقي على أرضية صلبة فيما يخص تحديدا إمكانية هذا التطور العمودي أم لا .

ما يميز عمل محمد القاضي، من ناحية أخرى، أيضا أنه وإن أصر على مسألة الوظيفة فإنه أقصى بعض المسائل الأخرى التي لفت الانتباه إليها من خلال تأصيله التاريخي، ومن هذه المسائل دور الراوي الذي أصر عليه في مسألة المشافهة والإسناد، وهذا تحديدا لأن الراوي في معظم الأخبار هو الصوت الوحيد الذي يتكلم، لذلك فأهمية عمله لا تكمن في النقل وإنما له أدوار أخرى* .

في حين أن ما يلحظ على دراسة سعيد جبار كثافتها المرجعية والإجرائية إلى درجة أن لكلّ إجراء مرجعيته الخاصة، فالتحليل الوظيفي استند فيه إلى مرجعية شكلانية، أما النمطية عاد فيها تأسيسات سعيد يقطين، وعاد في تحليله لمقصدية الخبر إلى تنظيرات غريماس ومحمد مفتاح ، .. إلخ. هذا التعدد المرجعي وإن كان يشتت المتلقي إلى حد ما لدراسة جبار، إلا أنه يحيل إلى أمر آخر هو أن لا مرجع يمكن أن يكون كافيا لقراءة نص ما أو مدونة كاملة، لذلك يستند جبار إلى ما يسميه البعض اللامنهج أو التعدد المنهجي والإجرائي لقراءة الخبر ، مع مراعاة –في أحايين كثيرة- الخصوصية العربية لهذا النص، فكانت دراسته أيضا أقرب إلى الفسيفساء الإجرائية المتكاملة في بعض المواطن والمتنافرة في بعضها الآخر.

ما يلحظ من ناحية أخرى على دراسة جبار أيضا الاقتصار النصي الذي يتجلى من خلال التمثيل الذي يكتفي بخبرين أو ثلاث لدراسة الظاهرة الواحدة، ولعل هذا الاقتصار والاقتصاد لا يحيل إلى حد ما إلى ملامح الظاهرة الخبرية أو

خصائص النوع كاملا، على أن جبار لا يبرز من خلال تحليلاته أنه عاد إلى أخبار أخرى غير تلك التي مثّل بها .

في حين أن الأمثلة النصية في دراسة محمد القاضي تعددت وتنوعت، الأمر الذي يحيل إلى سعي من لدنه إلى إحداث نوع من الشمولية في البحث عن مختلف الظواهر التي تسم النص الخبري. وإن لم يكن هذا التعدد النصي في التمثيل معيارا في بعض الحالات، إلا أنه يضمن عناية أكبر بالنوع الذي لا يمكن أن تتجلى سماته وخواصه أحيانا حتى من خلال المؤلف الكامل الذي ينضوي تحته، وإنما من خلال مجموع متونه كلها، وإن كان في هذا بعض المبالغة وبخاصة مع السرد العربي القديم القائم عموما على هذه الخبرية، ما يجعل النوع إلى حد ما يتشظى بين مختلف الأنواع الأخرى .

اعتنى سعيد جبار بالتفصيلات والدقائق أكثر من عنايته بكبريات الإشكالات التي أثيرت في بعض الدراسات سابقا، حيث مكنته هذه العناية إلى الوصول إلى نتيجة فيما يخص فاعلية النوع الخبري وقدرته وإمكانيته على التحول وفقا لمقتضيات التلقي من ناحية، ومستجدات ومتطلبات البيئة والزمن الذي يتداول فيه، ثم خروجه من شكله البسيط إلى شكله المركب والمعقد وانضوائه تحت راية أنواع أخرى .

ولربما لهذا تحديدا، ولبحثها في نوع من الأنواع السردية التي قلما فصل النقد العربي الحديث والراهن في بنياتها، عُدَّت دراسة سعيد جبار ثاني أبرز وأهم دراسة عربية مقدمة في حقل الظاهرة الخبرية، الساعية إلى تأصيل مشروع نقدي حولها وإرسائه.

إن الوقوف على دراسة كدراسة محمد القاضي للأخبار العربية يستدعي العتماد على كثير من المعدات والخلفيات التاريخية والسوسيوثقافية والبنوية، كون أن متنا بهذه الغزارة -سواء المنهجية أو الإجرائية أو النصية (إشارة إلى المتن المدروس) إضافة إلى الأسبقية في قراءة هذا النوع- يسعى إلى إحداث نوع من التوفيق بين تاريخية الخبر وشفاهيته وسرديته ومحاولة إيجاد النموذج التحليلي الموحد بين نص أهم ما يميزه الإيجاز والاقتصاد ونقل الحادثة دون العناية في أحايين كثيرة بالصيغة ليس بالأمر الهين. بل إنه عمل وإن بدا تقنيا في بعض

جوانبه فإنه لا يخلو من تأويل عميق، قد يكفل لهذا النوع شيئا من الانسجام بين نصوصه التي تبعثرت في الثقافة العربية. على أن محمد القاضي عد عمله مدخلا فقط لهذا النوع يجمع بين البحث في أدبيته وعلاقاته الأخرى السردية أو الخارج سردية، على أن يفتح هذا العمل المجال لقراءات أخرى.

يبدو أن العناية بالخبر من الناحية البنيوية بعد دراسة محمد القاضي لم يتسع مجالها كثيرا، وإن تعددت القراءات العربية نسبيا إلا أنها تبعت قراءة القاضي في توجهه ولم تتخذ لنفسها شكلا ومنهجا قرائيا مختلفا. لذلك يبدو أن قراءة سعيد جبار انشقت من رحم قراءة محمد القاضي، كنوع من السيرورة العلمية في قراءة الخبر، والمعارضة في الآن ذاته لبعض المسائل التي طرحها، والتأكيد على البعض الآخر من خلال متن مختلف .

يصل قارئ الدراسات العربية المقدمة حول الخبر حديثا إلى مجموعة من الاستنتاجات تشكل في ذاتها إشكالات قد يقصر أي بحث مهما كانت شموليته عن الإجابة عنها. ولعل محمد القاضي أيضا لم يجب عنها على الرغم من ضخامة عمله وإنما قدمها في شكل فسيفساء من الآراء النقدية التي أثارها أيضا دون أن يفصل فيها.

- إن مفهوم الخبر من المفاهيم المضطربة إلى حد ما بسبب تداخلاته مع مفاهيم أخرى ، إذ يوجد البعد الخبري في كل الأنواع النثرية سردية كانت أم لا، لذلك عجز –إلى حد ما- الوعي الأجناسي العربي القديم والغربي الحديث عن تحديد طبيعة هذا النوع، فتقف كثير من الدراسات العربية الحديثة حائرة أمام بعض النصوص محاولة تحديد نوعها، هل فعلا خبر أم يوم عربي أم حكاية قصيرة أم خرافة أم أسطورة نظرا لأن ملامح الخبر عامة لم تتحدد .

- إن الاحتفاء بالوظيفة والتجديد فيها وتحديدها انطلاقا من النص العربي وإحداث المفارقة مع الأصل الغربي قد لا يحيل في أغلب الأحيان إلى خصوصية هذا النص، مادام أن هذا الإجراء يمكن أن يتكرر مع سياقات نوعية أخرى .

- إن إخضاع التراث الشفهي عموما للقاعدة أمر يظل نسبيا ومرهونا بأمرين: صلابة هذا المتن التي تتحدد من خلال تداوله عبر التاريخ شفويا أو مكتوبا لمدة طويلة، وكذا قلة أو تعدد الروايات الخاصة بالخبر الواحد، وهذه من أعقد

المسائل التي تصادف أي باحث يسعى إلى تقنين السرد العربي عموما المتوارث شفاهة، والخبر تحديدا.

و بهذا فإن المتأمل في الدراسات العربية الحديثة المقاربة للمتن الخبري بمصنفاته المختلفة يجد أنها تقف على مسائل معينة و محددة تكاد تكون مشتركة بينها جميعا، ألا وهي البحث في هذه العلاقة بين التاريخ والمتخيل في تجلياتها المختلفة: المؤلف، الإسناد، السياق الثقافي والتاريخي، أو البحث في النموذج الوظائفي الجامع بين الأخبار المنتمية إلى الموضوع أو المنظومة الواحدة، على أن هذا لا يقود إلى القول إن النص الخبري ليس بالنص الفني أو المتنوع أو ذي البنيات والجماليات و إنما الغاية التي وُضِع وتداول بين الرواة من أجلها ألا وهي الإبلاغ والإخبار والتوصيل هي التي جعلته نصا قصيرا ملخصا مقتضبا بسيط البنية مختزل الفعل، خاضعا لها أحيانا ومتمردا أخرى، على أن أمر الجمالية مرتبط أساسا با بالقيمة الخبرية التي يحملها.

الهوامش:

*** من الإشكالات التي تطرحها مسألة الخبرية بوصفها أهم الأنساق الثقافية التي تشكل السرد العربي القديم في ظلها تتعلق بالطرق الآخر من العملية الإبداعية لا بالنص، إذ إن السرد القديم وإن كان طلبيا في مجمل حالاته فهل كان الاستخبار الغاية الوحيدة التي سعى إليها المتلقي من خلال طلبه؟ يبدو أن هذا الاستخبار كان واحدة من مجموعة غايات سعى إليها المتلقي بالإضافة إلى المتعة والتسامر، لذلك يبدو أيضا أن هذه الإخبارية متعلقة في جانب منها بمسألة التلقي .**

[1] ينظر، الجاحظ ، رسائل الجاحظ ، تح عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، 1964 ، 143/1 .

[2] فاروق خورشيد، الرواية العربية عصر التجميع ، ص 34 ، 35 .

[3] ينظر، موسى سليمان ، الأدب القصصي عند العرب ، ص 30 وما بعدها .

ينظر، محمد رجب النجار ، الشطار و العيارين ، حكايات في التراث العربي ، سلسلة عالم المعرفة ، [4]الكويت ، دت ، ص 05 .

فدوى مالطي دوغلاس ، بناء النص التراثي ،دراسات في الأدب و التراجم ، الهيئة المصرية العامة [5]للكتاب ، 1985 ، ص 30 .

*** لذلك يسمي الناقد راكان الصفدي مثلا هذا النوع من السرد بالقصص الواقعي مشيرا إلى أنه يتخذ لبوس "الخبر" فقط لأن العربي اتخذه قديما كنوع من التأريخ للحياة العربية، واصفا إياه بـ"الفن الأخطر" في السرد العربي، لما كان له من أثر في نشأة القصة العربية، ولهذا ميز بين الخبر**

القصصي والخبر التاريخي، فالقصصي يحيل إلى خبر متخيل والتاريخي إلى حادثة واقعة. ينظر، راكان الصفدي، الفن القصصي في النثر العربي، ص 188 و ما بعدها .

وإذا كان الناقد أحال إلى مسألة تاريخية الخبر في شق مما قدمه، إلا أن الاضطراب المصطلحي لازم تصوره ما يدفع إلى ضرورة تجاوز مثل هذه التعريفات -التي تبسط الفرق بين "الخبر" "القصص الواقعي" "السرد" "التخييل"، وأيها أعم وأيها يتضمن الآخر، وكيف ينبغي التعامل مع القصص الواقعي وهل يجب إدراجه ضمن باب السرد العربي أم يجب الاكتفاء بوجود بنية حكائية معينة- إلى تصورات أخرى تقدم الخبر من خلال أهم ملامحه و خصائصه .

[6] من هذه الدراسات :

لؤي حمزة عباس : بلاغة التزوير ، فاعلية الإخبار في السرد العربي القديم ، منشورات الاختلاف ، ط1 ، 2010 .=

=-ميساء سليمان الإبراهيم : البينة السردية في الإمتاع و المؤانسة ، الهيئة السورية العامة ، وزارة الثقافة ، دمشق 2011 .

- عبد الله إبراهيم : التلقي والسياقات الثقافية ، دار الكتاب الجديد، ط1 ، 2000 . على أن الناقد تجاوز هذا التأسيس للخبر كونه تحدث عنه كأصل للسرد العربي القديم في كتابه السردية العربية ، م س ، ص 33 و ما بعدها .

[7] ينظر، سعيد يقطين ، الكلام والخبر، مقدمة للسرد العربي ، ص 127 ومابعدها .

* حيث يشير يقطين إلى أن القول عادة ما يعبر عن تجربة أو حالة معينة أو تعليق يحيل إلى الزمن الحاضر، والصوت فيه مباشر فهو يؤخذ عن قائله، في حين أن الخبر أصغر وحدة حكائية، تحيل إلى الزمن الماضي والصوت فيه غير مباشر، فهو خطاب منقول. ينظر، سعيد يقطين، السرد العربي مفاهيم وتجليات ، ص 177 .

[8] ينظر، المرجع نفسه، ص 177 وما بعدها .

* في تصور سعيد جبار المستقى مما تداول في الثقافة العربية المعجمية والأدبية القديمة، أن القول هو الكلام عموما الذي يضم الشعر والنثر معا، وأما الإنشاد فهو يحيل إلى كل ما هو موسيقي إيقاعي، فهو دال على الشعر، لهذا لم يعرهما اهتماما واسعا، وتظل صيغتا الحديث والخبر المتداخلتين مدار اهتمامه، ولا يبتعد في التمييز بينهما عما قدمه يقطين من أن الحديث يحيل إلى الحاضر والجدة والقيام بالفعل والصوت المباشر، في حين أن الخبر متعلق بأمر انتهى في الماضي وتناقلته الروايات، ونظرا لمرجعية مصطلح الحديث الدينية كونه ارتبط بما ورد عن الرسول الكريم، فقد استبدل هذا المصطلح بمصطلح التقرير(commentaire) فقط لكونه يلتقي مع الحديث في الدلالة عن الحاضر والاتصال المباشر بالقائل والمتلقي. ينظر، سعيد جبار، الخبر في السرد العربي ، ص 95 ومابعدها .

[9] ينظر، المرجع نفسه ، ص 95 وما بعدها .

[10] ينظر، الخبر في السرد العربي ، ص 99 ، 100 .

* إن ما توصل إليه جبار أخيرا أن الخبر "نوع ثابت ونواة مركزية في كل عمل سردي وتطوره يجعله يتحول من شكله البسيط إلى شكل مركب أكثر تعقيدا وتفصيلا يفقده نسبيا خصوصياته النوعية ويدفعه بالضرورة إلى الاندماج في نوع آخر قد يكون قصة أو حكاية". الخبر في السرد العربي، ص 101. ولهذا يوجز جبار سمات الخبر في: وحدة الحدث وبساطته –ضيق الزمن وعدم تحوله- قلة الشخصيات وتباينها – هيمنة الخطاب المسرود (الصوت السارد) ينظر، المرجع نفسه ، ص 100 وما بعدها .

ثم يطرح من موضع آخر مسألة عدم اكتماله حيث يقول"إن هذا الخبر يبدو محدودا نسبيا في بنيته الحكائية والسردية، فنهايته تحيل إلى بدايته بطريقة مباشرة وسريعة، وهذا الإيجاز يجعله ملتبسا غامضا غير مكتمل فيكون الإيحاء فيه هو السمة الغالبة عليه". سعيد جبار، التوالد السردي، قراءة في بعض أنساق النص التراثي، جذور للنشر، ط1 ، 2006 ، ص17 ، نقلا عن، عبد الواحد التهامي العلمي، قراءة السرد العربي القديم، وهم الممثلة ومبدأ المغايرة، دراسة في بعض النماذج، مجلة عالم الفكر، ع1 ، م41 ، 2012، ص 87 .

ينظر، لؤي حمزة عباس ، التطلع إلى النبوة ، دراسة في أخبار أمية بن أبي الصلت، مجلة آداب

*البصرة ، ع44 ، 2008 ، ص23 .

[11] ينظر، لؤي حزة عباس، بلاغة التزوير، فاعلية الإخبار في السرد العربي القديم ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2010 ، ص 10 وما بعدها .

[12] ينظر، محمد القاضي ، الخبر في الأدب العربي، دراسة في السردية العربية، دار الغرب الإسلامي، كلية الآداب جامعة منوبة، بيروت، تونس، ط1 ، 1998 ، ص 70 وما بعدها.

[13] ينظر، الخبر في الأدب العربي ، ص 227 وما بعدها .

[14] ينظر، سعيد جبار، الخبر في السرد العربي ، ص 134 .

* مثلا كأن ينسب الخبر لشخص محدد : شاعر، أمير، وزير .. أو أن يخص ظاهرة معينة كالبخل والحب العذري أو التطفل .

[15] أبرز القاضي منذ مقدمته المنهج الذي استند إليه في تحليله ممثلا في التاريخي والإنشائي معا، على أن التاريخي تجلى من خلال تتبعه للظاهرة السردية والخبرية معا من فترة ما قبل الإسلام والتأصيل لها من خلال البحث في شرعية القول بوجود سرد ما قبل الإسلام من عدمها، على اعتبار أن الخبر مثّل مقوما لسرد هذه الفترة. وكذا الإنشائي (البنوية السردية) عادا إياه الوسيلة في تبين "المنطق الذي يحكم تسلسل الأخبار أو توالد بعضها من بعض، إذ هي أفصح في الدلالة على النسغ الذي يسري فيها وأصدق في الإشارة إلى الوشائج الخفية القائمة بينها". الخبر في الأدب العربي ، ص 07 .

[16] ينظر، محمود تيمور ، القصة الأدب العربي، م س ، ص 213 .

[17] ينظر، أحمد أمين، فجر الإسلام، يبحث في الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية ، دار كلمات لترجمة و النشر، القاهرة، ط1 ، 2011 ، ص 78 .

[18] ينظر، جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام /8 ، ص 373 ، 374 .

* ينبغي الإشارة هنا إلى أن محمد القاضي وهو يؤسس لمرجعيته النقدية التي استند إليها ممثلة في الإنشائية أو "شعرية السرد" انطلق من الفكرة التي قعّد لها توماشفسكي ومن بعده تودورف إلى أن أي محكي ينبغي دراسته وفق مستويين: مستوى القصة ومستوى الخطاب، ويدرس هو الخبر وفقهما. ينظر، الخبر في الأدب العربي ، ص 353 .

[19] ينظر ، الخبر في الأدب العربي ، ص 354 و ما بعدها ، لذلك نجد القاضي يحدد وظائف بعض الأخبار في : الطلب-التحويل-المخالف-العقاب-اللغز-البطولة-المغامرة.ويحدد وظائف أخبار المغنين في : التعارف-المصاحبة-المجلس-الغناء الأول-اللامبالاة-الغناء الثاني-الطرب-الانصراف .

* من المسائل التي أشار إليها القاضي هنا أيضا هي وجود الشعر في كثير من الأخبار العربية التي حملها كتاب الأغاني، بل إن بعضها ورد شعرا حتى أن الخبر فيه يكاد يكون أشبه بحل المنظوم أو تحويل الشعر نثرا أو كما يصفها "سردنة ما ورد شعرا" وهذه الظاهرة لا يقتصر عليها كتاب الأغاني بل على كل كتب الأخبار العربية. ينظر، المرجع نفسه، ص 377 وما بعدها .

[20] ينظر، فلاديمير بروب، مورفولوجيا القصة، م س، ص 35 وما بعدها.

[21] ينظر، الخبر في السرد العربي ، ص 156 و ما بعدها .

* على أن جبار أشار إلى هذه المسألة سابقا حينما رأى أن تطور الخبر "يجعله يتحول من شكله البسيط إلى شكل مركب أكثر تعقيدا وتفصيلا يفقده نسبيا خصوصياته النوعية ويدفعه بالضرورة إلى الاندماج في نوع آخر قد يكون قصة أو حكاية". المرجع نفسه، ص 101 .

* في دراسة أخرى لمحمد القاضي يصر على هذه الأدوار كثيرا ويربطها بكل بنية من بنيات النص الخبري. ينظر، محمد القاضي، أقنعة المتكلم في أدب الأخبار ، ضمن كتاب أعمال ملتقى المتكلم في السرد العربي القديم ، م س ، ص 13 .

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊

شخصانية مفهوم الإنسان في الفكر الفلسفي المعاصر.

أ. أحمد باجي
طالب دكتوراه
المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة

الملخص:

سنحاول في هذا المقال أن نعرج على المذهب الشخصاني مع تركيزنا على رؤيته للإنسان في شكله ككينونة مستقلة عن الآخر وفي تواصله مع الآخر في نفس الوقت، باعتبار انه كائن اجتماعي بطبيعته. ولتوضيح هذه المسألة اخترنا ثلاثة نماذج، حملت على عاتقها الفكر الشخصاني في العصر المعاصر. وهذه النماذج هي: شارل رونوفييه *"Ch. Renouvier"* . جان لاكروا *"Jean. Lacriox"*. امانوال مونييه *"Emmanuel. Mounier"*.

يعتبر شارل رونوفييه في تاريخ الفلسفة المعاصرة المؤسس الفعلي للمذهب الشخصاني. وتقوم شخصانيته على أساس استقلالية الشخص. حيث اعتبره ذات مستقلة وكيان قائم بحد ذاته.

إضافة إلى ذلك حاولنا في هذا المقال أن نحلل مفهوم الإنسان في فلسفة جان لاكروا، والتي تقوم أساسا على إعطاء الأولوية لمفهوم الأنا، بمعنى شخصانيته تقوم على تشكيل وشخصنة الأنا في المقام الأول، ليتجاوز هذا الأنا نفسه في شكل من أشكال التعاطي مع الآخر، لكن هذا التجاوز لا يتم إلا في ظل وجود الحري.

وأخيرا حاولنا أن نتطرق لواقعية مفهوم الشخص عند مونييه. حيث يقوم تصورهلهذا المفهوم على أساس دمجه لما هو روحي بما هو مادي في الإنسان، مع إعطائه الأسبقية لما هو روحي.

SUMMARY

We try in this article to speak about the theory of personalism with our concentration on its look to the human in his shape as an existence which is independent from the other in the same، with consideration that it is a social person in his natural، and to explain this idea choose three modals which speak about personalism ideas in the modern world، and these modals are: *"Ch. Renouvier" "Jean Lacroix" "Emmanuel Mounier"*.

"Charl Renouvier" is considered in the history of modern philosophy as the real founder of the theory of personalism and his personalism is based on



the independence of the person، he considered that he has an independent self and am independent existence.

In addition to that we try in this article to analyze the meaning of human in the philosophy of *"Jean Lacroix"* and which is based on groining the priority to the meaning of the self، it means that his personalism based on the formation and the personalization of the self at first to pass this self itself in a form from the forms of
the communication with the other، but this passage doesn't complete only by the existence of the freedom.

Finally، we try to move to the meaning of the person for *"mounier"* who imagines this meaning on the base of his mixture for what it is spiritual witch what it is material in the human with giving the priority to what it is spiritual.

*** *** ***

مقدمة:

يعتقد معظم مؤرخي الفلسفة وخاصة منها المعاصرة، أن نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بالنسبة للفلسفة الغربية يعتبر بداية أزمة،كانت سببا في ظهور الكثير من الحركات الفكرية الفلسفية جديدة، تختلف في نسقها العام عن التيارات الفلسفية التي سبقتها من حيث المضمون والمنهج.

لقد مست تلك الأزمة جميع مناحي الحياة الأوروبية، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وحتى الفكرية منها، مما مهد لجملت من الإصلاحات الدينية، ولظهور الكثير من النظريات على المستوى الفني والأدبي، كان لها أثر كبير على التوجهات الفلسفية بشكل عام.

تميزت هذه الفترة بظهور أسماء لامعة في مجال الفكر الفلسفي،كما تميزت بظهور العديد من النزعات الفلسفية، التي كان لها أثر واضح على مجريات الأحداث في أوروبا، ومن بين تلك التيارات الفلسفية، التيار الشخصاني. الذي أولى مفهوم الإنسان عناية خاصة. بل جعل من مشكلة علاقة الأنا بالآخر محورا لفلسفته. إذن كيف تعاطى هذا التيار الفلسفي مع مفهوم الإنسان؟ وكيف حاول أن يحلحل مشكلة الأنا و الآخر من خلال فلسفة شخصانية ذات طابع إنساني؟.

1- استقلالية الشخص وانغلاق الأنا على ذاته في فكر شارل رونوفييه:

تقوم شخصانية "شارل رونوفييه" *"Ch. Renouvier" (1903/1815)* على مبدأ أساسي، وهو أن الشخص عبارة عن فردية، بمعنى أن الفرد هو كيان قائم

بذاته مستقل عن غيره لذا تدعى شخصانيته بـ« بالشخصانية الفردية »، انطلاقا من تلك الرؤية فإن فلسفته تتعارض مع فلسفة "هيجل" "*Georg Wilhem Friedrich Hegel*" (1831/1770) التي ترى في الفرد كائنا اجتماعيا هرمه "الدولة" ومن خلال تلك الرؤية أيضا عارض فلسفة "إمنوال كانط" "*Immanuel Kant*" (1824/1724) التي تجعل من الجوهر أحد اهتماماتها، ولذلك يرى أنه "بدلا من أن نهتم بالجوهر، أي بعالم لاتصل إليه المعرفة، يجدر بنا أن نقف عند مستوى الظاهرات، يعني العالم النسبي"[1]، ففكرة «نومين» الشيء – في ذاته ليس إلا وهما عنده، لأنه لا يمثل ظاهرة نسبية يمكن للشخص معايشتها، فالشخص عنده يتصل بالواقع عن طريق إدراكه لظواهره النسبية،كما عارض كانط عندما استبدل فكرة "«البداهة في السيكولوجيا «الكنتية» [بمبدأ] « الاعتقاد المبني على البرهان العقلي »"[2]، وأخيرا عارض "كانط" عندما تبنى في فلسفته، نسبية الظواهر بدل فكرة الجوهر التي اعتقدها كانط في فلسفته.

يعتقد رونوفييه، أن المعرفة عموما متعلقة بالذات، أو بالشعور كما يسميه، فالمعرفة عنده تفترض مسبقا وجود ذات شاعرة "وعي" وكل ذات أو شعور هو مجموعة من العلاقات المترابطة فيما بينها، هذه العلاقة مرتبطة بإضافة، والإضافة هي في نفس الوقت علاقة، وهي ما يضيفه الشعور لنفسه، ولا ينظر إليها في إطار مجرد بل يربطها بـ"مسرح امتثال حي"[3]، بمعنى أن الإضافة مرتبطة بواقع معاش يشكل في مضمونه بعد ترسبي، لتجارب يعيشها الشعور، وللشعور جملة من الأدوات يستخدمها في تحصيل المعرفة، وفي نفس الوقت تمثل له شكل المعرفة، تلك الأدوات عبارة عن جملة من المقولات التي وضعها رونوفييه وهي "الإضافة، العدد، الوضع، التوالي، الكيف، الصيرورة، العلية، الغائية، الشخصية"[4]، ووفقا لتلك المقولات في انغلاقها وانفتاحها، تتشكل لدى الشعور كل العلاقات الممكنة والتي تشكل له المعرفة.

إن تلك المقولات التي وضعها "رونوفييه"، هي عبارة عن قوانين، تتحكم في كل معرفة تحصل للذات، ولا تكون هذه المعرفة إلا عبارة عن تغير للمكنات التي تكونها تلك المقولات، ويربط تلك المقولات في علاقاتها مع بعضها البعض بوجود

الشخصية، فالشخصية عنده هي نفسها علاقة، لكنها تمثل شرط لوجود كل العلاقات الأخرى التي تنضوي تحتها.

يؤمن رونوفييه بفكرة الحرية إيمانا عميقا، بل "هي الركن الأول في مذهبه"[5]، ومن اجل تجسيدها واقعيا جعل من الشخص ذات مستقلة وحرة. وفكرة الحرية عنده مبنية على أساس نفساني. فهي شكل من أشكال الوعي المرتبط ارتباطا وثيقا بشعور الإنسان، بمعنى أن الحرية هي حركة نفسانية يعيها الشخص، ومن ثمة لا يمكن إخضاعها لبرهان عقلي أو تفسير حسي، فهي تجربة "يحيا فيها ويعايشها"[6] الشخص على مستواه الخاص به.

كما انه أدرج الحرية ضمن دائرة غرائز الإنسان لذا فهو يسعى على الدوام في طلبها. ويجعل منها أيضا شرطا أساسيا لقيام المسؤولية، فلا يتحمل الشخص نتائج فعله إلا إذا كان كائنا حرا فهي "شرط لأخلاقية الأفعال بحكم الفاعل"[7]. كما أنها تمثل بالنسبة له ماهية الشخص، فعن طريقها يدرك أناه المستقل عن الآخرين.

يبني رونوفييه أخلاقه على أساسين وهما العقل والحرية، فيرى فيهما بأنهما كافيان لقيام الأخلاق، فالسلوك الأخلاقي عنده هو الذي يكون مطابقا لما يمليه العقل، من قواعد أخلاقية، كما أنه يربط الفعل الأخلاقي بصفة المفاضلة بين الأفعال الخيرية، فمن خلال ما يمليه العقل من معايير أخلاقية على الشخص يرجع أفضل الأفعال الخيرية، والأفعال الأخلاقية عنده صادرة عن إرادة الإنسان الحرة ذات الطابع الصوري، وهنا تتقاطع شخصانيته، مع فلسفة "كانط" الأخلاقية، فالفعل الخلقي عنده غير مرتبط بمنفعة، بذلك أزاح مذهب المنفعة من فلسفته.

إن المسؤولية عنده هي مسؤولية أخلاقية، فالشخص يتحمل نتائج فعله أمام سلطة ضميره، فالضمير هو الذي يجازي بالارتياح وهو الذي يعاقب الشخص بالتأنيب.

هناك بعض المآخذ على شخصانية "رونوفييه"، وأول هذه المآخذ، أنه جعل من حرية الشخص القاعدة الأساسية التي يبني عليها أخلاقه، في حين ان

الشخص مرتبط بمجتمع، وللمجتمع الكثير من الآليات التي يستطيع أن يكبح بها حرية أفراده.

يرى "رونوفييه" أن مصالح الأشخاص متضاربة فيما بينها، لذلك من الصعب أن يتفاهم هؤلاء الأشخاص، ومن أجل فك ذلك التضارب، ربط مصيرهم بتنصيب سلطة سياسية يخضعون لها ف "تحكم بما حسن ، وتقرر ما يجب عمله فتنفذ"[8]، ويعتبر هذا تناقضا في فلسفته فمن جهة يؤمن باستقلالية الفرد المطلقة ومن جهة ثانية يخضعه لسلطة سياسية.

لقد جعل "رونوفييه" من فكرة الأنا فكرة مستقلة، بمعنى أن كل فرد شعوره الخاص به، فالأنا عنده هو أنا منكفئ على ذاته، ومعنى هذا أن فكرة التواصل والتي تعتبر إحدى أسس الفلسفة الشخصانية منعدمة في شخصانيته ف "افتراض «رونوفيي» تعدد الذوات لا يحل مشكلة التواصل، وتعاون كل فرد مع الآخرين داخل وحدة شخصية تتكون من مجموع، هكذا تظل نظرية تعدد الأشخاص، عند «رونوفيي»، مشكلة أكثر منها حلا"[9].

إن "رونوفييه" رغم أنه اعتبر الفرد غاية في حد ذاته، إلا أنه اختصر علاقاته على القانونية منها فقط، ولذلك اعتبر الحبابي أن "التبادل بين الذوات الشاعرة الذي يخصب «الأنا» مفقود في هذه الشخصانية"[10].

تحتل فكرة الشر مكانة هامة في شخصانيته، فهو يعتقد أن المجتمع الإنساني كان في بداية عهده مجتمعا مسالما، ولذلك اعتبر الإنسان "كائن مجتمعي يعيش في بيئة كانت في البداية تتمتع، افتراضيا بالكمال [ثم يقول] وإن لم نعتقد بصحة وجود خطيئة أولى فهناك فساد المجتمع البشري، لأنه يحتوي على الشر"[11]، فتظهر من خلال القول السابق، تلك النزعة التشاؤمية في فلسفته.

2- حدود الأنا والآخر في شخصانية جان لاكروا.

إن الفلسفة الشخصانية عند "لاكروا" *"Jean. Lacriox"* (1986/1900) هي محاولة من أجل دفع الذات لمعايشة الواقع الاجتماعي والطبيعي الذي يجب أن تخوض فيه، فالذات هي امتداد للواقع الاجتماعي الذي يحتضنها، وفي صراع مع عالمها الطبيعي الذي هو أساس وجودها، فهي محاولة من أجل إلقاء الذات "في خضم العالم الطبيعي و الاجتماعي"[12]، لكن أهم ما يميز شخصانيته، هو توجهها

التأملي التقليدي الذي يمثله أحسن تمثيل في الفلسفة الفرنسية، "موريس بلوندل" *"Maurice blondel"* (1949/1861) وقد أشار إلى ذلك الأستاذ "روجيه جارودي" عندما قال "ولقد حاول جان لاكروا دائما أن يربط فلسفته الشخصية الإنسانية بالاتجاه التقليدي للمنهج التأملي في فرنسا"[13]، ويشير إلى هذا التوجه العام في فلسفته هو نفسه في مقدمة كتابه "الشخص والحب" جاء في هذه المقدمة "هذا الكتاب ينضم إلى تيار فلسفة الشخصية الإنسانية، لكنه بدلا من أن يقرب بين هذه الفلسفة والوجودية المعاصرة، فإنه يجذبها نحو الاتجاه العقلي والتأملي، وهو الاتجاه التقليدي في فرنسا"[14].

فهو يقف بذلك إلى جانب الاتجاه العقلاني الذي ساد الفلسفة الفرنسية، الذي هو في حقيقة أمره امتداد لعقلانية ديكارت، بينما يقف موقف الناقد بالنسبة للاتجاهات الفلسفية التي عاصرها "الوجودية، و الماركسية"، فهو يستعير منهج الفلسفة العقلية من أجل نقده للاتجاهات الفلسفية المعاصرة خاصة منها الماركسية والوجودية، ولذلك فهو يقترب في فلسفته كثيرا من فلسفة "بلوندل" ويبتعد كثيرا عن شخصانية "نيدونسيل" *"Maurice Nédoncelle"* (1976/1905) حتي وإن كان يتقاطع معه في بعض النقاط، لأن فلسفة "موريس بلوندل" تتقاطع في توجهاتها العامة مع التوجه العقلي العام للفلسفة الفرنسية، بينما فلسفة "موريس نيدونسيل" فهي تتقاطع في توجهاتها العامة مع الفلسفة الوجودية بوجه عام، تلك هي الأسباب الأساسية التي جعلت من "مونييه" عندما أراد أن يصنف مختلف أجنحة الشخاصنية، يصنف لاكروا ضمن الجناح التقليدي "بوسعنا أن نقول بوجود جناح وجودي لفلسفة الشخصية الإنسانية (يقترب منه بردييف ولاندسبرج وريكور ونيدونسيل) وجناح ماركسي لها كثيرا ما ينافس الأول ويتقاطع معه، وجناح كلاسيكي ينضم إلى الاتجاه التأملي التقليدي بفرنسا الذي يضم كل من لاشيزري و مادينييه و جان لاكروا.

فهو يقف موقف الناقد المحترف اتجاه الفلسفات المعاصرة خاصة منها الفلسفة الوجودية التي يعيب عليها اختصار الفلسفة في موضوع واحد فقط وهو وجود الإنسان، فيرى بأنها فلسفة "لا تقدم إلى الإنسان إلا متعاليات زائفة"[15]، كما أن نقده لم يتوقف على الفلسفة الوجودية بل يمتد أيضا للفلسفة الماركسية،

فهو يرى فيها بأنها فلسفة لم تعط الفرد حقه، كما أن اعتبارها للعامل الاقتصادي هو المحرك لتاريخ البشرية و إهمالها لدور الفرد فيه، هو نوع من التطرف والغلو.

يرى في الإنسان بأنه كائن يتجاوز ما هو طبيعي إلى حدود ما هو تاريخي، فهو شخص ذو أبعاد تاريخية، فكل إنسان يحمل في ذاته تاريخ، هذا التاريخ هو تاريخ الإنسانية، وتبعا لذلك يجب أن نعترف "بالكيان الموضوعي للإنسان"[16]، لكي يتحقق لدينا مفهوم الشخص.

فنحن كأشخاص "نحمل بين جوانبنا تاريخ إنسانية و إلا كنا أشبه بالبوصلة التي تتجاذبها الرياح في كل لحظة"[17]، فالشخص عنده يجب أن ننظر إليه على أساس ارتباطه بعالمه الاجتماعي والطبيعي، وأن نعترف له "بحقوقه في المشاركة في موضوعية الطبيعة والتاريخ"[18]، لكن مشاركة الشخص في بعث الطبيعة في شكل جديد، وفي صنع تاريخ الإنسانية ، يسير عنده في مسار لانهائي، فهو يرى في كل "بناء فكري يزعم أنه قدم لنا الكلمة الأخيرة وأنه جهاز اكتملت هيئته ما زال يعوزه أشياء و أشياء"[19]، هذا ما سيمكننا أيضا من نفي الحتمية التاريخية، بمعنى لا يمكننا أن نتنبأ بمستقبل الإنسانية على ضوء ماضيها، وكأنما اختزلنا مستقبل الإنسان في ماضيه، فالتاريخ عنده من صنع إنسان واعي ومسؤول، لا يخضع في مساره لأي نوع من الحتمية التاريخية، لكن لا ينفي هذا صفة الموضوعية عن الحادثتين التاريخية والطبيعية.

تقوم شخصانية لاكروا على مبدأين أساسين وهما:

أ- أولوية الذات: الكوجيتو.

ب- حضور الآخرين في مجال الكوجتو.

ففكرة الكوجتو عند الشخصانيين عموما وعند لاكروا خصوصا تنطلق أولا من إثبات الذات، كذات مستقلة غير مشكوك في وجودها، لكن فكرة الكوجتو عندهم لا تتوقف على الذات كذات بل تمد إلى وجود الآخرين، فإذا كان كوجتو ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود" فإن الكوجتو الشخصاني هو "أنا أفكر ضمن وجود الآخرين". فالآخر عندهم ملازم لوجودي، فكوجتو ديكارت ينطلق أساسا من تفكير الذات لإثبات وجودها، بهذه الصيغة الديكارتية يأخذ الكوجتو منحى مغلق

على ذاته "بتفكير الذات أثبت وجود الذات" بينما الكوجتو كما اعتقده الشخصانيون فهو منفتح على الغير، بل الغير ضروري لإثبات وجود ذاتي، يظهر لنا هنا جليا مدى نزوع فلسفة لاكروا إلى العقلانية، فهو يضع كوجتو ديكارت كانطلاقة في بناء فكرة الشخصانية عنده.

كما أن فكرة الكوجتو لا يقتصر استعماله لها لإثبات الذات، بل يستعملها أيضا لإثبات حرية هذه الذات بمعنى أنا حر لأن لي القدرة على إزاحة الموضوع أو إنكاره أو حتى إعدامه على حد قول الوجوديين، فحريتي تكمن حسبه في قدرتي على تجاوز الموضوع من قبوله إلى رفضه، فإني كذات مستقلة حرة استطيع أن أمانع.

إن الفلسفة الشخصانية حسبه مقامها الأول هو الاعتراف بوجود الذات،كذات مستقلة عن غيرها، غير مطعون في وجودها، وفي وجودها مساوية لوجود الحرية، بمعنى أن كليهما شرط للآخر، فالذات والحرية في غاية التماهي عنده، وهي كفيلة بالتعبير عن نفسها، من خلال تمكنها من الرفض والتراجع عن الموضوع، وبذلك فهي تحقق استقلاليتها عن الموضوع، ويسمى هذا عنده "بالقدرة على الشك، وتمثل [بالنسبة له] كل معرفة وكل فعل إنساني بالمعنى الحقيقي لهاتين الكلمتين"[20].

فالقدرة على الرفض، وسحب الموضوع، هي التي تمكن الذات من الشعور باستقلاليتها، فالموضوع في شخصانيته لا يسلب الذات حريتها، بل هو سبب في شعور الذات بذاتها، لأنها ليست متطابقة مع الموضوع، كما أن لها القدرة على رفضه وإصدار الحكم عليه بالسلب، أو حتى تعليقه، وعلى العموم فإن إصدار الحكم على الموضوع حسب "لاكروا" هو الشك، فيتماشى هنا والشك الديكارتي، حيث يجعل منه منبع لشعور الشخص بذاته، هذا الشعور هو الذي يؤدي إلى الكشف عن فكرة الله ذلك "لأني إذا وضعت يدي على ذاتي الشاكَة فإني أضع يدي على روح متناهية... مرتبطة بالروح اللامتناهية ولا وجود لها إلا بها"[21].

أما المحور الثاني الذي تقوم عليه شخصانيته، فهو نبذه لفكرة الانعزال، فهو من حيث المبدأ مثل كل الشخصانيين عدو للنزعة الفردانية الانعزالية، مما

جعل من شخصانيته ذات أبعاد سوسيولوجية[22]. من هذا المنطلق يحكم على فلسفة "«كيركجوورد» بأنها تمثل "المحور الذي يغذي الانعزال"[23].

إن نبذه لفكرة الانعزال والانطواء على الذات جعلت من فلسفته تتقاطع في نقاط كثيرة مع فلسفة "جبرييل مارسل" *"Gabriel Marcel"* (1973/1889) الذي يرى بدوره أن الوجود الحق يكمن في "الوجود المتبادل بين الذوات الفردية والحوار الخلاق بين « الأنا » و « الأنت »، وهذا الوجود لا يظهر لي إلا حين أكف عن النظر إلى « الآخر » بوصفه موضوعا، أو أداة في خدمة أهدافي، وأبدأ في النظر إليه على أنه غاية في ذاته، وأن له قيمته الخاصة به التي تعادل قيمتي"[24]، وكذلك يتقاطع في نقاط من شخصانيته مع فلسفة "موريس نيدونسيل" الذي حدد دور الفلسفة الشخصانية في ثلاثة مهام، تفادي خطر العزلة، وخطر الاعتماد التام على العلم، وتفادي خطر التفاؤل الذي يأتي من الثقة في القول بالتطور الذي يفترض أن الزمان كاف في استيعاب الشر.

3- تجاوز الأنا والتعاطي مع الآخر في فلسفة إمَانوال مونييه:

يعتقد مونييه *"Emmanuel Mounier"* (**1905م/1950م**) أن الأزمة العالمية لـ « سنة 1929م »، التي هددت رفاهية الإنسان الأوروبي، ودقت نواقيس خطر الفقر في بلدان العالم الأخرى، دفعت الكثير من الفلاسفة الى البحث عن أسباب تلك الأزمة، فتعددت التفسيرات، فرأى الماركسيون بأن أسبابها اقتصادية بحتة، ورأى المثاليون بأن أسبابها أخلاقية صرفة، لكن "بعض الشبان [يقصد هنا الشخصانية ذهبوا إلى القول بأن سبب الأزمة هو] إقتصادي وأخلاقي معا وأن الدواء لا يستطيع أن يتجنب لا الثورة الاقتصادية ولا الثورة الروحية"[25].

هذا ما دفع هؤلاء الشبان الشخصانيون ومونييه أحدهم، للبحث عن تفسير لما آلت إليه الحضارة الأوروبية، فوردت أغلب تفسيراتهم تلك، على صفحات مجلة "الفكر"، ولقد كانت أول افتتاحية لتلك المجلة بعنوان لنقم بنهضة مرة أخرى وهذا سنة 1932م.

إن الرؤية التي كان ينشدها "مونييه" قائمة على أساسين، الأول؛ يجب الابتعاد عن التفسير الماركسي الذي ربط أساب الأزمة بالأوضاع الاقتصادية، و لتجاوز تلك الأزمة لابد من إصلاح اقتصادي، ونبتعد كذلك عن التفسير المثالي

الذي ربطها بأزمة قيم، ولتجاوز تلك الوضعية لابد من إصلاح أخلاقي، ومن ثمة فإن رؤية "مونييه" لتجاوز الأزمة مزدوجة، فيجب أولا أن نعيد النظر في البنى الاقتصادية، وثانيا، يجب إعادة النظر في منظومتنا الأخلاقية، حتى نتمكن من إصلاح أوضاع تلك المجتمعات المنهكة.

يرى مونييه أن أن العالم المعاصر بلغ درجة متقدمة من التعفن، لذا يجب إصلاحه على أساس العلم، فالتعليم والتربية السليمة هي الانطلاقة الحقيقية لتغيير هذا الوضع المزري، ولابد للحكم العقلي أن يسود أيضا لكي يقرر ماذا يجب أن نفعل، مع استثنائه للقوة "ليست القوة التي تقوم بالثورات، بل النور « العلم » والعقل هو السيد في الحياة وله القرار وله الفصل وإعطاء مبدأ الانطلاقة"[26].

انتقد مونييه في فلسفته النزعة الماركسية، والنزعة العقلية المثالية، فهو يعيب من جهة على الماركسية اعتمادها على حلول اقتصادية بحتة، كما أعاب أيضا على النزعة العقلية اعتمدها على حلول قيمية بحتة، مما أفضى به إلى نوع من الفلسفة التوفيقية التجريدية التي لا يمكن تحقيقها على أرض الواقع، فالحل الذي قدمه "مونييه" لأزمة الحضارة الصناعية حسب "غارودي" "كان حلا تجريديا، ظل يطبع فلسفته الشخصية الإنسانية"[27].

ولكي يخرج من هذه النزعة التوفيقية البادية على فلسفته، ولكي لا تظل شخصانيته مجرد تجريدات تائهة في عالم الخيال، كما هو حاصل لدى بعض المثالين، فيعطون "صورة خيالية ومتناقضة عن العالم – طبيعة أو فكرا - لا يكون عالما « أمام » أحد، بل يكون مشهدا دون مشاهد وعن حقيقة لا تكون « بالنسبة » لأحد "[28]، فقد ربط تصوره للروح بتصور متجسد على أرض الواقع، فمكنه ذلك من معارضة "المثالية المجردة غير المجسدة، والمادية الماركسية"[29]، لأن القيم الروحية غير المجسدة على أرض الواقع لا قيمة لها، كما أن الواقع لا يمكن أن يستقيم إلا من خلال قيم روحية توجهه، لذا كان الفكر والفعل عنده متكاملان في شكل تفاعل تام.

إن فكرة الشخصانية عنده قائمة على أساس دمج بين ما هو روحي مع ما هو مادي، مع إعطائه الأسبقية لما هو روحي، لكن هذه الفكرة لا تستقيم عنده، إلا إذا ربطت بفكرة التواصل بين الأشخاص القائم على أساس الحب والإخلاص،

فيرى أن المجتمعات متعددة، ولا يمكن أن تستقيم لها حياة جماعية، إلا عن طريق تواصل أفرادها، فيقرب بينهم، فيتكاملون ويتعاطفون فيما بينهم، فـ "المجتمعات قد تتعدد والتواصل يقرب أفرادها، فلا وجود لمجتمع بدون وجود « الآخر القريب »"[30]، فالتواصل غير موجود بين أفراد المجتمعات المعاصرة، لذلك فهو يطرح مشكلة بالنسبة له، وهو أحد أسباب انهيار الحياة الجماعية، إن "إهمال الفرد في عالمنا الحاضر وانهيار فكرة الجماعة « الحياة الجماعية » يمثلان بالنسبة إليها [يقصد الشخصانية] نفس مشكل الانحطاط لأنهما يقودان إلى منتوج إنساني واحد: عالم بدون ملامح، مكّون من أفراد بدون ملامح أو ما يسمى بـ *« monde du on »*"[31].

إن العالم الذي تغيب ملامحه، يعيش أفراده حياة الانعزال الناتجة عن النزعة الفردانية المشوهة، أما من الناحية العلمية فإنه يجعل من الشخص ملاحظا فقط، ولا يشارك في بناء المعرفة العلمية، لأنه "عالم المواقف الحيادية والمعرفة الموضوعية"[32]، أما من الناحية السياسية فإن أفراده يخضعون لزمر سياسية تحركهم وفق مصالحها الخاصة، فهم "أفراد يحركهم فيه [يقصد هنا مجتمع الحضارة الصناعية] بعض الأفراد حركات عنيفة غير مسؤولة"[33]، هذا العالم هو الذي يسميه "عالم المجهول *« Le mond de l'on »* يبدو بدون قدر بدون رسم، بدون مميزات"[34].

أما العالم الذي ينشده مونييه من خلال فلسفته، هو عالم محدد السيمات، قائم على أساس فكرة التواصل بين أفراده، فيه يتفتح الشخص و تتحدد خصائصه التي تشكل له هويته، إنه "عالم نحن والآخرون *« monde de nous – autres »* له حدوده التي يبنيها بكل حيوية"[35].

إن عالم اليوم يدعي بأنه حياة أفراده حياة مجتمعية، لكن في حقيقة الأمر هي أكذوبة، فعالم اليوم نخرت جسده نزعة فردانية مقيتة، "إنه عالم المجهول غير معروف *« Le mond de l'on »* يسقط [في كثير من الأحيان] في أكذوبة « القضية الجماعية »"[36].

ومن أجل أن يبين خصائص العالم الذي ينشده، يلجأ إلى مقارنته بعالم الحضارة الصناعية "عالم اليوم" وتظهر تلك المقارنة فيمايلي:

- عالم نحن « on » كان بدون رسم يقابله عالم نحن « nous » بخلق طرق وأساليب وتصورات معرّفة[37].

عالم « on » كان بدون إرادة مشتركة وعالم نحن « nous » عنده حدود وينتسب إليها بقوة «النشاط»"[38].

– عالم نحن « on » هو عالم اتركه يمر واللامبالاة، عالم نحن « nous » يسقى عن طريق التضحية، وأحيانا بطولية لسبب مشترك[39]. تلك هي جملة الخصائص التي تميز العالم الشخصاني الذي يهدف إلى إنشائه من خلال فلسفته، عن عالم اليوم الذي طغت عليه النزعة الفردانية.

يرى "مونييه" أن العالم اليوم فاقد للحب الذي يقرب بين الأشخاص، ويجعل منهم أشخاصا متواصلين فيما بينهم، متعاونين من أجل بناء مجتمع شخصاني، فكلماته وإشاراته المستعملة من طرف أفراده جوفاء من معاني المحبة السامية النابعة من عمق الشخص، لذا يجب أن "نعيد الحب للعالم بالكلمات بالإشارات بالأخلاق"[40]، فعالم اليوم هو عالم يسوده الجفاء ولكي نعيد له حيوية العاطفة، يجب علينا كأشخاص إعادة الاعتبار للحب انقاذا لكرامة الإنسان.

يصنف مونييه المجتمع الى صنفين وهما:

أ- مجتمع العقول *"Une société des esprits"* : يطغى على هذا المجتمع سمة هدوء الفكر الجماعي «اللاشخصي»، وأفراد هذا المجتمع الأرستقراطي هم، حماة النهج المحافظ، والنفاق الاجتماعي المشروع[41].

ب- المجتمعات القانونية التعاقدية *"Les sociétés juridiques contractuelles"* : هي مجتمعات لا تأبه لا بالأشخاص وطبيعة التزامهم أو لتطور طموحاتهم ولا لمحتوى العقد الذي يربطهم، يحمل هذا التنظيم بذور القمع بداخله[42].

يخلص مونييه من خلال تصنفانه هذه إلى نتيجة مهمة وهي كلمة مجتمع يمكن إطلاقها على مجتمع الأشخاص كما أنه يمكن اطلاقها على أنواع أخرى من المجتمعات.

أما المجتمع الذي يتصوره مونييه، فهو مجتمع الكل الذي لا يهمل فيه الفرد، فهو مجتمع يسوده التكامل بين أفراده، "أين يصبح كل فرد متمم للآخر، ففي هذا المجتمع "مكانة الفرد لا يمكن تعويضها لأنها منسجمة مع الكل"[43] والعلاقة التي

تجمع بين أفراده قائمة على أساس المحبة بينهم، فـ"الحب هو الرابط الأول وليس الارتباط القسري أو الربح الاقتصادي أو أي جهاز داخلي"[44].

إن الشخص عند "مونييه" يتكون من ثنائية "الروح والجسد" لكن هذه الثنائية لست منفصلة، فتشكل في وحدتها مفهوم الشخص، فهو جسد بقدر ما هو نفس، إنه كله جسم وكله نفس.

أما عندما تحدث "مونييه" عن علاقة الشخص بالطبيعة فرأى أنها علاقة انغماس، فالشخص منغمس في الوجود الطبيعي، لكنه في نفس الوقت يتعالى عليه، لأن الشخص هو الذي يؤنسن العالم الطبيعي وليس العكس، فالإنسان لا يكتفي "بتحمل الطبيعة، بل يرتد إليها ليحولها ويفرض عليها بشكل تدريجي، سلطان العالم الشخصي"[45].

والشخص عنده حر، والحرية عنده ليست شيئا من الأشياء، فهي "تعاش ولا تشاهد ولا يوجد أي برهان على أن هناك حرية في العالم"[46]، فالحرية عنده تقوم على أساسين وهما، القدرة على الرفض، والاختيار، فقدرة الشخص على رفض الموضوع وحجبه، وقدرته على المفاضلة بين المواضيع هما أساس شعور الشخص بحريته، ومن ثمة كانت الحرية تعبر عن تجربة روحية باطنية يعيشها الشخص، إننا "نتكلم عن الحرية الروحية التي يجب تميزها عن التحرر البرجوازي"[47]، وبذلك فهو على خلاف مع الذين يتبنون الحرية بشكلها المادي، خاصة منهم اللبيراليين، لأن "الحرية المادية للأفراد والجماعات تنحرف نحو استعباد وتقزيم بعض الأفراد"[48]، بينما يتطلع هو إلى نظام مجتمعي "ذو حرية ليس له أي علاقة مع الدفاع عن سلب الحرية « أو الهيمنة الخفية » التي جعلت من الإقطاعية الليبرالية تعفن النظام السياسي والاجتماعي للديمقراطيات الحديثة"[49].

إن العدو الحقيقي لشخصانية "مونييه"، هو النزعة الفردية، التي كانت كنيجة حتمية للثورة الفرنسية سنة 1789م، فقوامها بجميع اشكالها، لأنها من جهة عزلت الإنسان عن وسطه الاجتماعي، ومن جهة أخرى، تمثل الإيديولوجيا التي تبنتها الطبقة المسيطرة على الآخرين في المجتمعات الغربية، ولقد انتشرت تلك النزعة انتشارا مخيفا بداية من القرن الثامن عشر، حينما كانت هي الايديولوجية

والبنيان السائد للبرجوازية الغربية التي مازالت تتبناها حتى اليوم الأنظمة الرأسمالية.

إن النزعة الفردانية أنتجت إنسانا بلا ضوابط، يتميز بحرية شبيهة بالفوضى، فهو غير مؤطر إجتماعيا ولا أخلاقيا، فهو يمثل، "الرجل المجرد الذي لاروابط عنده، ولا محددات طبيعية تخصه [ففي هذا الوضع] يتحول [الإنسان] الى إله حاكم في وسط حرية بدون اتجاه وبدون حدود"[50]، ويتخذ من الآخر مواقفا يشوبها الحذر الشديد، والرّيبة، والشك المفرط، إنه يتطلع نحو الآخرين بتبصر وروية، مواقفه قائمة على أساس مطالبته بحقوقه من الغير.

أما بالنسبة للتشريعات القانونية في هذه المجتمعات، فإن دورها يتوقف على الفصل بين تلك الأنانيات المتضاربة مصالحها، فهي تؤمن الإنصاف لتلك الأنانيات الفردية، أو في الحصول منها على "أفضل إنتاجها [الذي] يتم بواسطة التعاون القائم على المنفعة"[51]، تلك النزعة هي التي تأسست عليها الحضارة الصناعية، التي حولت الشخص إلى مجرد آلة للحصول منه على مزيدا من الإنتاج، من أجل تحقيق مزيد من الربح، فأفقده بذلك طبيعته حتى أصبحنا لا نعرف من هو الإنسان.

إن النزعة الفردانية، أفقدت المجتمعات الصناعية، فكرة التواصل التي على أساسها يتقارب الأشخاص، فيتلاحمون فيما بينهم فيبنى المجتمع على أساس التآخي والتعاون، لكن عوض ذلك انتشرت اللامبالاة وزادت البغضاء بين الأشخاص، وغابت عن تلك المجتمعات "سبل الزمالة والصداقة والمحبة [فكان ذلك] فشل واسع للإخاء الإنساني"[52].

فالحضارة الصناعية حضارة مشوهة حسب "مونييه"، لأن أساسها مشوه الذي هو، نقيض الشخصانية وأقرب الأعداء إليها، هي النزعة الفردية، لذا فإننا نجده من خلال فلسفته الشخصانية، يريد أن يؤسس لحضارة جديدة، قائمة على أساس الشخص المرتبط بالمجتمع، فالشخص لايجد ظالته إلا في اطار المجتمع، كما أن المجتمع لايهمل الشخص، هذه الحضارة قائمة على أساس التواصل بين الأشخاص الذي يغذيه الحب المتبادل فيما بينهم، يراعى فيها الجانب

الإنساني اكثر من الجانب الخاص، فهي تقوم على أساس أشخاص متواصلين فيما بينهم تجمعهم عاطفة مشتركة، من أجل تشكيل مجتمع شخصاني.

يقوم مفهوم الشخصانية عند "مونييه" أساسا على مفهوم الشخص، الذي هو في علاقة ذات وجهين، في علاقة مع مجتمعه، الذي يقوم على التواصل والحوار الذي يضمنه الحب بين الأشخاص، وفي علاقة أيضا مع الطبيعة فهو منغمس فيها، ويضفي عليها طابع التشخصن والأنسنة، ويتميز هذا الشخص بالحرية القائمة على مبدأ الرفض والاختيار، مع تركيزه على الحرية ذات الطابع الروحي وإهماله للحرية ذات الطابع المادي، كل ذلك من أجل تشكيل مجتمع شخصاني إنساني.

الخاتمة:

تعتبر التناقضات الإقتصادية والأزمات التي أفرزها النظام الرأسمالي، هي التي أدت إلى انتشار ونشوء الكثير من الفلسفات خلال القرن العشرين، ففي ظل أزمة 1929العالمية، نشأت "الشخصانية" كرد فعل أمام ماساد العالم من تطور إقتصادي وصناعي هائل، وسيطرة الآلة على الإنتاج الإقتصادي واكتساح النزعة الفردانية المنفعية للعلاقات الإنسانية وعلاقات الأفراد فيما بينهم، فأصبحت تحكمها المصالح والمنافع، فانعكس ذلك سلبا على شخصية الفرد، بإفراغها لطاقته الروحية والأخلاقية، التي تعتبر الموجه الحقيقي لسلوكاته وعلاقاته مع الآخرين، إذ أصبح سلوك الإنسان وحتى الإنسان في حد ذاته واقعا تحت سيطرة الآلة الصناعية التي جعلت سلوكاته آلية، فأصبح مجرد آلة راكضة وراء الربح السريع بمختلف الطرق والوسائل.

إن إنسان القرن الماضي والقرن الحالي عاش ومازال يعيش حتى اليوم هذه الأزمة، وهي أزمة القيم التي أفرزها النظام الصناعي السائد في العالم، والذي تأسس على أساس الدعوة إلى الفردانية القاتلة وتحرير الإنسان من جميع القواعد الأخلاقية التي من المفروض أن توجه سلوكه، لذا ثار الكثير من المفكرين الأوروبين فجاءت أفكارهم كرد فعل على هذه النزعة الرأسمالية، سواء كانت تلك الأفكار قد أخذت طابع الفلسفة الوجودية، أو إندرجت ضمن إطار الفلسفة الشخصانية.

فالمتفحص للعلاقات العامة الموجودة بين الأفراد داخل المجتمع الواحد أو بشكل عام للعلاقات الموجودة بين شعوب المعمورة، فإنه يلاحظ أن هذه العلاقات أصبحت اليوم لاتخضع لأي معيار أخلاقي، ولايحكمها أي قانون مدني، ولا تقفن سلوكاتها داخل أطر أخلاقية وقانونية توجهها، بل تسيطر عليها أخلاق المنفعة والمصلحة فقط. فإنسان القرن الحالي هو إنسان أناني يفكر في مصلحته فقط، فقد تم قتل ضميره الأخلاقي الذي يمثل الوازع الداخلي له، والضامن لسلوكه.

وفي خضم هذه المأساة الإنسانية التي ولدتها الحضارة الغربية، وهذا التيه المعرفي، والثقة المهزوزة في الإنسان كإنسان وفي الإله كإله. جاءت الفلسفة الشخصانية لتضع نصب عينيها الشخص، فهي ترجع هذه الأزمة التي يعيشها الإنسان إلى أزمة روحية أخلاقية أدت إلى إفلاس الإنسان من قيمه، إنها أزمة تعبر عن مدى الإنهيار الإيماني والروحي والأخلاقي الذي لحق الإنسان المعاصر.

<u>الهوامش</u>

1- محمد عزيز الحبابي، من الكائن إلى الشخص، ج$_1$، ط$_2$، دار المعارف، مصر 1968م، ص 112.

2- المرجع نفسه، ص 112- 113.

3- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج$_1$، ط$_1$، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984م، ص 526.

4- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط$_1$، وكالة المطبوعات، الكويت 1975م، ص 130.

5- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط$_5$، دار المعارف، القاهرة 1986م، ص 378.

6- رنيه حبشي، بداية الخليقة، ترجمة خليل رامز سركيس، المنشورات العربية، بيروت 1968م، ص 46-47.

7- شارل رونوفييه، نقلا عن، عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج$_2$، مرجع سابق ص 526.

8- شارل رونوفييه، نقلا عن محمد عزيز الحبابي، من الكائن إلى الشخص،ج$_1$، مرجع سابق، ص 116.

9- المرجع نفسه، ص 117.

10- المرجع نفسه، ص 118.

11- المرجع نفسه، ص 119.

12- روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، ترجمة يحي هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1983م، ص 203.

13- المرجع نفسه، ص 203.

14- المرجع نفسه، ص 203.

15- المرجع نفسه، ص 205.

16- المرجع نفسه، ص 205.

17- المرجع نفسه، ص 205.

18- المرجع نفسه، ص 205.

19- المرجع نفسه، ص 205.

20- المرجع نفسه، ص 206.

21- المرجع نفسه، ص 206.

22- *jean Lacroix، Le Personnalisme، source، fondement، actualité، Chronique sociale، Paris 1981. p. 23-24.*

23- روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، مرجع سابق، ص 206.

24- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط1، دار الجيل، بيروت 1993م، ص 230.

25- إمّانوال مونييه، الشخصانية، ترجمة محمود جمول، المنشورات العربية، بيروت بدون تاريخ نشر، ص 107.

26- Emmanuel Mounier، Œuvres، Paris، Éditions du Seuil، 1961، Tome1، p.149.

27- روجييه جارودي، نظرات حول الإنسان، مرجع سابق، ص 209.

28- إمانويل مونييه، الشخصانية، مصدر سابق، ص 83.

29- روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، مرجع سابق، ص 209.

30- Emmanuel Mounier، Œuvres، op – cit، p.537.

31- Ibid، p. 536.

32- Ibid، p. 536.

33-Ibid، p. 536.

34- Ibid، p. 537.

35- Ibid، p. 537.

36- Ibid، p. 537

37- Ibid، p. 188.

38- Ibid، p. 188.

39- Ibid، p. 188.

40- Ibid، p. 148.

41- Ibid، p. 539.

42- Ibid، p. 539.

43- Ibid، p. 539.

44- Ibid، p. 539.

45- إمانويل مونييه، الشخصانية، مصدر سابق، ص 22.

46- المصدر نفسه، ص 62.

47- Emmanuel Mounier، Œuvres، op - cit، p. 532.

48- Ibid، p. 533.

49- Ibid، p. 533.

50- إمانويل مونييه، الشخصانية، مصدر سابق، ص 28.

51- المصدر نفسه، ص 28.

52- المصدر نفسه، ص 26.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊



"الآخر" في الخطاب النقدي المقارن: بين التأصيل القرآني والرؤية الاستشراقية الغربيّة

أ: هجيرة بوسكين
جامعة خميس مليانة

الملخص:

إن الخطاب النقدي العربي الذي تأسس على النظرية ما بعد الكولونيالية وحاول تعرية الخطاب الاستعماري وحمولته الثقافية والمعرفية، وفي المقابل إبراز الثقافة المحلية والقومية العربية والإسلامية المهمشة ومحاولة كشفها، قد غير إلى حد بعيد من التصور والإدراك الكولونيالي الغربي للآخر العربي الذي كان محصورا فيما أنتجته المؤسسة الاستشراقية الغربية من صور نمطية وسمته بالتخلف والدونية والعصبية، مستفيدا من المرجعية الدينية ممثلة في القرآن الكريم الذي يعد - بالنظر إلى ثراء معانيه وشمولية نظرته وتنظيمه للعلاقات الإنسانية - المصدر الأساسي الداعم لأسس الفكر الإسلامي والمساهم الرئيسي في إثراء الخطاب الأدبي والنقدي العربي. وإذا جئنا إلى رصد أثر الدرس القرآني في الخطاب النقدي المقارن نتوقف عند مسألة "الغيرية" التي تعد مبحثا أساسيا من مباحث النقد الثقافي المقارن، كما أن العلاقة مع الآخر في الفكر الإسلامي قد أصلّت لها النصوص القرآنية تأصيلا جادا لم يغفل عن تحديد جوهر علاقة الأنا بالآخر ومستوياتها بما يضمن التعايش والتعارف مع احترام الفروق بالنسبة للأفراد شعوباً وقبائل وجنسيات ولغات وأديان على حد سواء، وفي هذا التأصيل لمبدأ الغيرية والتعددية، وانطلاقاً من هذه الرؤية الإسلامية نستطيع مقاومة الأشكال الجديدة من الإستعمار والهيمنة وضياع الهوية التي تهدد كل البشر دون استثناء.

Résumé:

Le discours critique arabe qui a été fondée sur la théorie du post-colonialisme, et a essayé de découvrir le discours colonial et ses contenus culturelles, a changé la perception coloniale occidentale de l'autre arabe, bénéficier de référence religieuses représentées dans le Coran qui a mis les origines de "l'autre" concept, et les fondations de la relation avec "l'autre" différents, et le principe de "l'altérité" dans le discours critique comparative arabe, loin des images stéréotypées produits par les institutions orientalistes.

Avec cette vision Islamique, nous sommes capables de résister aux nouvelles formes de colonisation, de domination, de dépersonnalisation, qui menacent tous les peuples sans exception.

*** *** ***

مقدمة:

وجد مجتمعنا العربي والإسلامي نفسه أمام معطيات جاهزة تكنولوجياً، وتكتلات اقتصادية وثقافية واجتماعية ضخمة مؤثرة إلى حد بعيد في صنع القرار السياسي والفكري، وهي عقبات لابد من الوقوف عندها والتعامل مع معطياتها وإفرازاتها ونتائجها المستقبلية بعقلانية وجدية، لأنها تلامس عمق البنيان النفسي والفكري لمجتمعنا، وتؤثر بشكل سلبي على مصداقية واستمرارية تواصل علاقات أجيالنا مع الآخر، ثقافياً، وأدبيا، وحضارياً، واقتصادياً، وإعلامياً، وتقنياً...

لقد باتت مقولات التفاهم والتعايش بين الشعوب في إطار مفهوم (الاعتراف بالآخر)، موضوعاً من موضوعات العصر الرقمي، وهو موضوع جديد بالنسبة للغرب، الذي أثبت أن واقعه الثقافي والتاريخي والحضاري لم يتشكل في (إثبات ذاته) إلا من خلال نفي وإقصاء، وتشويه صورة الآخر، كما عبرت أطروحة العولمة ونهاية التاريخ عن قمة تمركزه حول الذات، وتبنيه لأسطورة الكمال المزعوم.

أما الإسلام فإنه يتجاوز هدا المنطلق -الذي فرضته الثقافة الغربية وكرسته فيما أنتجته من خطابات نقدية- في التعايش **مع الآخر** وعياً وممارسةً، لأن الاعتراف **بالآخر** ليس إشكالاً اقتضته تحديات المرحلة الراهنة وإنما هو جزء من عقيدة المسلم، وأساس من أسس دينه الذي علمه أن الإنسانية واحدة لا تتجزأ وأن الله أراد للناس أن يكونوا قبائل وشعوباً متنوعةً، ليتعارفوا، وليحققوا التفاعل المتحضر والعيش الآمن، داخل مساحات شاسعة وبيئات مختلفة تضم أسرة إنسانية واحدة.

إن الأمة الإسلامية من حيث هي أمة الوسطية لا تنفي عطاء ونتاج الحضارات، وعلاقتها مع الحضارات ليست علاقة **صراع لنفي الآخر**، بل لاستيعابه في إطار مبدأ التعارف والتكامل في أفق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بوصفها قيماً إلهية توجّه البشرية إلى المثل الأعلى الحقيقي.



وتاريخيا لم تنتج الوحدة التي صنعها العرب والمسلمون بعلاقاتهم الودية مع الآخر، عن عنف التوحيد القسري أو الانصهار التام في كل شيء، وإنما أسسوا لوحدة قائمة على احترام حقائق التاريخ والمجتمع، لأنها حقائق طبيعية متناغمة مع نواميس الوجود الإنساني. إلا أن استحضار واقع المجتمع العربي الإسلامي في ظل التحديات العالمية المعاصرة، يوحي بارتباك العلاقة بين الذات/ والآخر (الداخلي). وتتضخم الإشكالية أكثر في علاقتنا بالآخر/ الغير (الخارجي)، الذي يغيب شعورياً ولا يحضر إلا في لحظات الظلم لتحقيق وصولية اجتماعية، أو دبلوماسية سياسية، أو استلاب ثقافي وفكري، غير مقررة بإيمان عميق بمبدئية القيم الإسلامية في ضرورة استحضار الآخر، تطبيقاً وممارسةً، وسلوكاً، كما طبقها رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلّم، وشهدت بها صفحات تاريخنا المجيد.

وإذا كان **النقد الغربي** قد أغرق الساحة الفكرية العربية والعالمية بسيل من الكتابات عن الآخر العربي والشرقي المسلم لم تتجاوز الأطروحات الاستشراقية الكلاسيكية والمعاصرة التي حاولت تشويه صورة الآخر العربي والإسلام بشكل عام، فإنه من الضروري التأسيس لنقد علمي منهجي يتناول **مسألة "الآخر"** المختلف بعيدا عن الحمولات الكولونيالية الغربية وبالرجوع إلى روح العقيدة الإسلامية مجسّدةً في الخطاب القرآني الذي جاء حاملا لفكر كوني إنساني يدعو إلي التعايش والحوار واحترام الأديان والاعتراف بخصوصية الآخر المختلف.

وإذا عدنا إلى **الخطاب النقدي العربي** الذي استظل بالنظرية ما بعد الكولونيالية وحاول تعرية الخطاب الاستعماري وحمولته الثقافية والمعرفية، وفي المقابل إبراز الثقافة المحلية والقومية العربية والإسلامية المهمشة ومحاولة كشفها بآليات وأدوات الخطاب الغربي نفسه أحيانا أو بالعودة إلى التراث الإسلامي والاستناد إلى النصوص القرآنية، نجده قد غيّر إلى حد بعيد من التصور الكولونيالي الغربي للآخر العربي الذي كان محصورا فيما أنتجته المؤسسة الاستشراقية الغربية من صور نمطية وسمته بالتخلف والدونية والعصبية، أي أن هذا الخطاب ينبثق ويبرز في فضاء الغرب عبر الكتابات المهاجرة أو غير المهاجرة ليصارع أسسه، ولكنه في الوقت نفسه يمارس نقدا قاسيا للثقافة المحلية محاولا بذلك خلق فضاء هجين تتعايش داخله الثقافات الإنسانية كبديل للخطاب

الكولونيالي الرأسمالي القائم على العنف واللاعدالة والتغريب في المجال الفكري، والقائم على الاستلاب والإلغاء في المجال النقدي

وعليه يروم هذا المقال الإجابة عن الإشكالية الآتية : **كيف يمكن أن يستفيد الخطاب النقدي العربي المقارن من التأصيل القرآني لمبدأ "الغيرية" ومفهوم "الآخر" المختلف وضوابط علاقتنا به علي المستوى النظري والتطبيقي بشكل يجعله ينأى عن اجترار الصور النمطية المشوهة للآخر العربي، والتي تعبر عن الأطروحة الكولونيالية وتعزز فكرة المركزية الغربية ومبدأ الاختزال القائم على التفاضل المزعوم بين الأنا العربي المتخلف والآخر الغربي المتقدم؟**

1- **الخطاب الإسلامي وثقافة " قبول الآخر":**

1-أ مفهوم الآخر

المعنى العام لمفهوم الآخر هو الغير، أي المختلف وكانوا يطلقونه على الأشياء، وأيضاً الحالات المعنوية. إن الآخر هو السِّوَى المغاير، الذي يقابل الذاتي، والمشابه. [1]

والغير هو أحد تصورات الفكر الأساسية، ويراد به ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متغير عنه، ويقابل الأنا. ومعرفة الغير تعين على معرفة النفس. [2]

إن كل إشكالية حول العلاقة مع الآخر، يجب أن تقرأ في ضوء تحديد إشكالية الذات، بمعنى أن السؤال عمن هو الآخر؟ ينطوي أولاً على السؤال: من نحن؟

وعليه فالحديث عن ماهية العلاقة مع الآخر، يفرض علينا تحديد **معنى الغيرية** ومستوياتها كما حددها الإسلام ونصت عليه النصوص القرآنية، وهي تعني ضمنياً **التعايش والتعارف مع احترام الفروق بالنسبة للأفراد شعوباً وقبائل وجنسيات ولغات وأديان على حد سواء،** فالنظرة الإسلامية للعالم لا تعدُّ التعدد، والتنوع البشريين، من قبيل الحوادث التاريخية، أو الانحرافات الشخصية أو العيوب الإنسانية، بل تعدهما مظهراً من تدبير الله للعالم، وسنّةً من سنن الله في الكون، ولو شاء الله تعالى لخلَقَ الناس على نمطٍ موحَّدٍ من الأفكار والمشارب، والأهواء والأذواق، ولكن حكمته سبحانه اقتضت اختلاف البشر



وتعددهم في الكون إزاء سموه ووحدانيته، وهو ما أكدته مجموعة من آيات الكتاب الحكيم.

كقوله تعالى: {وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ} [3]

وقوله سبحانه: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم}.[4]

وفي هذا **التأصيل لمبدأ الغيرية والتعددية**، يتجلى تكريم الله للإنسان، واحترام إرادته وفكره ومشاعره، وهذه هي أخص خصائص حقوق الإنسان وأقوم منهج للمجتمع الإنساني، **فالغيرية** في الإسلام تعني في جوهرها، التسليم بالاختلاف، التسليم به أفقاً لا يسع عاقلاً إنكاره والتسليم به حقاً للمختلفين لا يملك أحد أو سلطة حرمانهم منه، وهي معنية بالموضوع الذي يكون الاختلاف حوله، أو الذي ينحصر فيه نطاقها، فتكون دينية، مذهبية، لغوية، ثقافية عرقية، اقتصادية، سياسية..

1-ب حدود العلاقة مع الآخر:

لئن وجدت مجتمعاتنا العربية الإسلامية اليوم نفسها -نظراً للتحديات الصعبة التي تمر بها- تبحث بجدية عن حلول إستراتيجية للتعريف بذاتها فكريا وثقافيا وسياسيا، فهذا يعني أنها ملزمة بأن تقرّ حساباً للآخر، وترسم حدود العلاقة معه والتي تعني ضمنياً، التعايش مع احترام الفروق بالنسبة إلى الأفراد والجماعات على حد سواء، فإذا فهمنا حدود هذه العلاقة، والسائرة كلها نحو التكامل، والتعاقب والمداومة، والاستخلاف، فإننا سنفهم بشكل أفضل مكانتنا ودورنا في العالم المعاصر، بل سندرك بشكل جدي أفضل المناهج والسبل اللازمة للمواجهة والتصدي لكل أشكال الاستلاب الفكري والثقافي.

ومن ثم فإن **العلاقة مع الآخر** لا يمكن أن تؤدي دورها المنشود، إلا إذا تأسست على قاعدة احترام متبادل بين الأطراف المتحاورة، واحترام كل جانب لوجهة نظر الجانب الآخر، وإن لم يقبل به، لأن الهدف ليس هو السعي وراء الاتفاق الكلي، وإنما هو ربط العلاقات مع الآخر لإثراء الفكر، وتمهيد طرق التعاون المثمر في شتى مجالات الحياة، وترسيخ قيم التسامح واحترام إنسانية

الإنسان، بالبحث الجاد عن القواسم المشتركة، التي تشكل الركيزة الأساس للتعاون الفعال بين الأمم والشعوب.

هذا هو موقع التدافع الوسطي، المزكّي لحق الاختلاف والتمايز والتعدد، في الرؤية الإسلامية للكون والحياة، والعلاقات بين البشر، والأفكار، في إطار الجوامع الخمس المكونة لمقومات الأمة (العقيدة . الشريعة . الأمة . الحضارة . الإسلام . الانتماء الوطني).

إن الإسلام لا يقبل مبدأ احترام خصوصيات الآخرين فحسب، بل إنه يطالب المسلم شرعاً بالوقوف والحرص على حماية تلك الخصوصيات على تنوع انتمائها، وذلك من أجل تحقيق قيم الإنسانية المشتركة بين البشر، وإيجاد حالة من التعارف الذي يقوم على التآلف، ومن التآلف إلى التعاون على ما عرفه الإسلام بالبر والمعروف، وإسكات صوت ما عرفه بالمنكر والإثم والعدوان.

وهذا مشترك تتبناه الفطرة الإنسانية لجميع الشعوب على اختلاف ألوانها ومشاربها وتوجهاتها، لأن فيه حفاظاً على دوام وحدة الأصل البشري، وحماية لوحدة المصير المشترك بين أبناء الأسرة الإنسانية.

إن الصراعات التي يعيشها العالم الإسلامي اليوم والأزمات الداخلية التي تعصف به هي نتيجة لمشاعر إنسانية وأوضاع اجتماعية وسياسية مزرية عميقة الجذور قد تعود لقرون، تراكمت لدى مجموعات بشرية تحمل غالبا صبغة فكرية وثقافية، فإذا استطاعت الخطابات الفكرية والنقدية العربية والإسلامية أن تؤدي دورها في نشر فكر وثقافة "**قبول الآخر**" بين الأطراف المتواجهة فإنها تكون قد قطعت نصف الطريق نحو الخروج من هذا النفق المظلم. إذ عندها سيتحول الصراع الفكري والإديولوجي الساخن إلى صراع أهدأ، وتنخفض درجة حرارة الصراع، وبعدها تأتي مرحلة الحلول التوفيقية السياسية من خلال "**التفاوض**" مقرونة بقبول حقوق البشر في الاستقلال والتمايز،[5]

إن ثقافة " **قبول الآخر**" التي تتغنّى بها بعض الدول الغربية ينبغي أن لا نعني بها أبدا إقناع الدول والتيارات المقهورة بهذه الثقافة دون أن تقتنع الدول أو التيارات القاهرة، ذلك أن هذه الثقافة في مجملها هي محاولة لصياغة عقلية وجدانية ينبغي أن تسود العالم الأول قبل العالم الثالث، فالمفترض أن الدول

الغربية هي التي تدّعي أنّها أكثر ديمقراطية من غيرها. تفرض هذه العقلية مع الزمن والتراكمات الفكر الذي يتقبل الآخر المختلف، وستكوّن رأيا عاما عالميا يتفهم حقوق الشعوب والمجموعات المناضلة من أجل الاستقلال أو كسب حقوق متساوية في أوطانها. أو الاعتراف بحق كلّ المنتمين لأقليات عرقية أو دينية أو مذهبية أو عقائدية في أن تتمتع بحقوق متكافئة وفق نصوص ومواثيق الدولة ذاتها. [6]

وبهذا تكون ثقافة " قبول الآخر" عاملا أساسيا في منع قيام الصراعات الفكرية والقمعية، وتحول دون التلقي السلبي للآخر بكل ما يحمله هذا التلقي من نبذ وإلغاء وتعسف

2- **مستويات التأصيل القرآني لأسس وضوابط العلاقة مع الآخر نظرياً وتطبيقياً:**

2-أ . المستوى التنظيري:

ظهر الإسلام الذي جعل -في كل تشريعاته وتنظيماته ومواقفه الفكرية- الإنسانيةَ أساساً لدراسته كل المواقف والنزاعات والخلافات، في زمن عدم الاعتراف بحق **الآخر** دينياً وحضارياً، وقد سجل التاريخ البشري هذا الإشكال المتبادل للآخر في الفكر والواقع والممارسة والتطبيق.

فمفهوم **الآخر** في الحضارة **الفرعونية** كان قائماً على أساس التفاوت الطبقي بين الحكام والعبيد، وكانت العلاقة بين فرعون ورعيته قائمة على تكريس نظام عبودية الآخر ونفيه وإبادته.

وفي الحضارتين **الإغريقية والرومانية**، وبقدر ما أنتجتا من علوم ومعارف ذات قيم إنسانية، "تؤكد على ضرورة أن يعيش الإنسان وسط أقرانه وكفاحه من أجل الشعور بحب الآخرين والإحساس بقيمة الحياة في وسط جماعة" [7]بقدر ما ركزتا في المجال الاجتماعي على الاحتفاظ بمبادئ الاستعباد التي حكمت على **الآخر/ الغير بالدونية والاحتقار، وسلب إرادته.**

وبعد مجيء الديانة **اليهودية** ثم تجديد العلاقة مع الآخر المغاير، الأغيار من خلال تطويع النص الديني وإغنائه بمعايير أثبتوا بموجبها أنهم شعب الله المقدس، فغذَّت تلك النصوص نمو الوعي العرقي بفكرة الشعب المختار، الجنس المتفوق

على الآخر، كُتب له تاريخ مقدس خاص لا يمكنه من الاندماج في أمة أخرى ولو عاش في ظلها أجيالاً.

وتحول هذا الوعي العنصري إلى درجة بات ظنهم يوحي لهم بأنهم خلقوا من عنصر الله، أما بقية الشعوب / (الآخر)، فمخلوقات حيوانية سخرها الله لخدمتهم، فهذا الرفض المطلق للآخر تجاوز البعد العرقي ليشمل أيضاً رفض ديانته وثقافته وصور سلوكه.[8]

وبالنسبة **للديانة المسيحية**، فإنها قربت المؤمنين بها إلى الزهد والانقطاع عن الحياة الدنيا وشؤونها، وتركت (الآخر/ الغير) منضوياً تحت لواء الرهبانية والزهد، بعيداً عن مملكة الرب ولا يستحق الدخول فيها، وبالتالي فهو محروم من غفران الكنيسة، ومطرود من مملكة الرب.

وبذلك تم تقعيد المقولة التاريخية المسيحية (ترك ما لله لله/ وما لقيصر لقيصر) على أساس أن الآخر/ الداخلي (الذات) الخارج عن سلطة الكنيسة، والآخر/ (الخارجي) هو من ينتمي لديانات أخرى، وبالأخص الدين الإسلامي الذي يبسط نفوذه إلى الفضاء المسيحي نفسه، فتوّجت العلاقةَ به بـ(الحروب الصليبية) [9]

كان هذا هو واقع حدود التعامل مع المخالف في العالم وموقف أصحاب الديانات والحضارات من الآخر، قبل مجيء الإسلام، إقصاء، إلغاء، إبادة، اضطهاد....

فما هي اللبنات العالمية الجديدة التي قدمها الإسلام نموذجاً للارتقاء بكرامة الإنسانية؟

لقد تميزت رؤية الإسلام في مسألة النظر إلى الشرائع والملل والنحل الدينية غير الإسلامية، والتعامل مع المنتمين لها والمعتنقين لعقائدها، بالموقف الوسطي التكريمي للإنسان، الذي قرر وحدة النفس البشرية، وأن دين الله واحد من آدم إلى محمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، وأن الشرائع السماوية متعددة بتعدد أزمنة أمم النبوات والرسالات.

وبهذه الرؤية الإسلامية، تحققت آية التنوع والاختلاف، والتمايز، والتعدد، في إطار وحدة الدين ووحدة العقيدة الإلهية. وتأسس لأول مرة في تاريخ



الفكر الديني البشري أول ميثاق لحقوق الإنسان في العالم، وهو الميثاق الذي تجاوز بكثير حدود الاعتراف النظري بالآخر المخالف، إلى ضرورة تفعيل هذا الاعتراف من خلال القبول به ومحاورته، والتمكين له، وتأمينه إلى حيث جعله في الشريعة الإسلامية جزءاً من الذات الدينية الواحدة.

إن الإسلام في تعامله مع الآخر قد أضاف إلى تقريره وحدة الألوهية والربوبية لكل العالمين، عقيدة الإيمان بكل الكتب السماوية التي نزلت، وجميع النبوات والرسالات التي سبقت، وسائر الشرائع الإلهية التي توالت منذ آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام. وقد أصَّل القرآن الكريم لأسس الحوار والاعتراف بالآخر نظرياً، من خلال العديد من الآيات نورد منها:

قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ}.[10]

. {وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ}[11]

2-ب . المستوى التطبيقي

التأصيل القرآني

إن منهج الحوار مؤسس على مفهوم الحرية التي يعدّها الإسلام قيمة كبرى، لاتصالها بغريزة الإنسان وطبيعته وفطرته، فهي حق أساسي من حقوق الإنسان يلامس عقيدته، وانتماءه وفكره وشعوره وطقوسه، وتراثه، بها تتشكل شخصيته وكرامته، وتتحدد مسؤوليته في بناء مجتمعه، والحفاظ عليه من النزاع القائم على رفض سنة الاختلاف.

لهذا السبب انتقل بنا القرآن الكريم من المستوى النظري في الاعتراف بالآخر إلى المستوى التطبيقي العملي، ليعلّمنا أن مفهوم الحوار في الإسلام له معايير وضوابط وأصول ينبغي الالتزام بقواعدها للتحاور مع المخالف وفتح العلاقة معه. وقد وردت صور متعددة لهذا التوجيه الرباني عبر قصص الأنبياء وفي تاريخ الدعوة الإسلامية، كما وردت في السنة النبوية العديد من التوجيهات والتعاليم

النبوية التي ركزت مبادئ الحرية وأسست للمنهج التربوي الأخلاقي الذي سار عليه الصحابة الكرام.

يقول المولى عز وجل: {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ}، فنص الآية واضح، في أمر المسلمين بالمبادرة إلى دعوة الآخر المخالف عقدياً إلى مائدة الحوار للبحث والمدارسة.

كما علّم أنبياءه وأرشدهم إلى أفضل السبل وأنجح الطرق لإدارة الحوار النافع المثمر، الذي يرتفع بمستوى التفكير إلى نور المعرفة واليقين، فيتبين الحق ويتضح الرشد. قال تعالى: {ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ}. [12]

ومثاله ما أمر الله به موسى وهارون في مخاطبة فرعون وهو جبار طاغية، قال تعالى: {اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى (43) فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى}. [13]

إن الحوار كما أصّل لضوابطه القرآن الكريم في المستوى التطبيقي، هو استعداد نفسي لقبول الآخر، ومعرفة ما عنده، والاستماع له، والقدرة على إقناعه بالتي هي أحسن، لذلك ركّز على الدعوة لتجنب الانفعال، والتعالي والتعصب، والغلو، مراعاة للخصوصيات النفسية والمميزات الذاتية لكل طرف من المتحاورين، وفي ذلك قوله تعالى: {ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ} [14]وقوله تعالى: {وَلاَ تَسُبُّواْ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّواْ اللّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ} [15]

لقد بلغ الإسلام على درب العدالة والموضوعية والإنصاف، الحد الذي جعله يقبل بمحاورة الآخر الذي ينكر الإسلام ويجحده ويكفر بمقوماته.

وفي هذا السياق يمكن القول: إن اعتراف الإسلام غير المسبوق وغير الملحوق بالآخر لم يكن مجرد اعتراف نظري، وإنما تحول هذا الاعتراف النظري إلى تفعيل واقعي، ضُبطت شروطه وحُدّدت آدابه في القرآن الكريم، واعتمدها رسولنا الكريم في سلوكه العملي مع المخالفين، وجسدتها صفحات تاريخنا الحضاري.



3- الخطاب النقدي العربي المقارن ورفض مقولات الاستشراق حول الآخر العربي :

لا يزال الاستشراق منذ بداية القرن الرابع عشر إلى اليوم يؤثر بشكل أو بآخر عبر مؤسساته المختلفة في توجيه الرأي العام الدولي وصياغة موقفه من الشرق الإسلامي عموما والعربي بشكل خاص. لقد وضع الجيل الأول من المستشرقين خطط الاستشراق ومناهجه وحدّدوا اتجاهاته وتقاليده في كلّ مرحلة تاريخية، فإذا كان بعض المستشرقين قد حاولوا دراسة الإسلام بموضوعية لحساب الحقيقة العلمية الخالصة، فإن البعض الآخر لم يستطع الانعتاق من أسر التقاليد الاستشراقية التي ورّثتها مرحلة بسطت فيها أوروبا وجودها الاستعماري على الشرق وكوّنت مستعمراتها في العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، وهنا نشأ تحالف ثالوثي بين الاستشراق والاستعمار والتبشير[16]. وقد استكمل الآخر الغربي الدور الاستعماري الجديد في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ووظفت الاستشراق، ورسم بذلك ما أسماه سياسة العلاقات الثقافية.

لقد درس الغرب الشرق الإسلامي من أجل فهم أ أفضل للقوى التي تناوئ أو تنافس الفكر الغربي وأهم هذه القوى المناوئة في المنطقة هما: الشيوعية والإسلام. ويحدد **إدوارد سعيد** طبيعة الاستشراق في الوقت الحاضر بقوله: ((وهكذا فقد أخذ الاستشراق المعاصر على عاتقه مهمة التحرش الثقافي مع القوى المناوئة للفكرة الأمريكية، وعلى رأس هذه القوى: الشيوعية والإسلام، أما وإنّ الشيوعية اليوم قد انتحرت أو اندحرت، فإن الإسلام قد بقي وحده ليُمارَس معه الاستشراق المعاصر.)) [17].

وفي مقدمة كتابه **(الاستشراق)** قدم **إدوارد سعيد** أدلة قوية "على أن (الشرق) كان شيئا من اختلاق الخطاب الغربي , وهو الخطاب الذي صاغ من الوجود الحقيقي والمتخيل لشعوب الشرق , صورة خاصة متخيلة إلى حد بعيد . وقد بذل **سعيد** جهدا هائلا في رصد أبعاد هذه الصورة في خطاب الاستشراق، وشرح كيف كانت – بطريقة ما – جزءا غامضا ومراوغا من سياسة الاستعمار الأوروبي لبلاد الشرق ." [18].

وانطلاقا من هذه الفكرة يقدم **إدوارد سعيد** تعريفا للإستشراق بكونه "طريقة للوصول إلى تلاؤم مع الشرق مبنية على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوروبية الغربية، فالشرق ليس لصيقا بأوروبا وحسب، بل إنه كذلك موضع أعظم مستعمرات أوروبا وأغناها، وأقدمها، ومصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وأحد صورها الأكثر عمقا وتكرار حدوث للآخر . وإضافة، فقد ساعد الشرق على تحديد أوروبا (أو الغرب) بوصفه صورتها، وفكرتها، وشخصيتها، وتجربتها، المقابلة . بيد أنه لاشيء من هذا الشرق تخيلي صرف . فالشرق جزء تكاملي من حضارة أوروبا وثقافتها الماديتين . ويعبر الاستشراق عن ذلك الجزء ويمثله ثقافيا، بل حتى عقائديا، من حيث هو (الاستشراق) نهج من الإنشاء (الكتابي) له ما يعززه من المؤسسات، والمفردات، وتراث البحث، والصور، والمعتقدات المذهبية، وحتى الأجهزة المكتبية (البيروقراطية) الاستعمارية والأساليب الاستعمارية " [19]

واللاّفت للنظر أن معظم الدراسات النقدية التي تناولت "الآخر" الغربي قد جعلته المقابل للأنا الشرقي، وهو الأمر الذي جعل هذه العلاقة تتعرّض إلى الكثير من الشدّ والجذب الفكري والديني منذ قرون فقد دارت مساجلات فكرية طاحنة حول الشرق والغرب، ونشأت مدارس فكرية وتخصّصات أكاديمية، وظهر على الساحة مفكّرون من الجانبين "الشرقي والغربي" أمعنوا النظر في هذه العلاقة: نشأة وتطوّرا ودراسة لعوامل التقارب والتعايش أو الفرقة والعزلة والصراع. وكثيرا ما كان النقاش يوظّف حول هذه العلاقة حسب الرغبة، لمدّ الجسور أو تعميق الفجوة بين "الأنا" و"الآخر".[20]

ومن الملاحظ أيضا في هذه المسألة ظهور عدد من الدراسات العربية وحتّى الغربية التي حاولت أن تعبّر عن العلاقة بين "الأنا" و"الآخر" بربطها بثنائية أخرى هي "الإسلام والغرب" التي نجدها قد تصدّرت عناوين عدد من الكتب والدراسات الفكرية. ولعلّ تصوّر أن الإسلام كديانة هو المنافس السياسي والإيديولوجي للغرب راجع إلى التاريخ الطويل للمواجهة الدينية بين الديانتين المتجاورتين "الإسلام والمسيحية" وهي المواجهة التي امتدّت ثلاثة عشر قرنا ، هذا على الرغم من أن هذه العلاقة يصعب وصفها بالمواجهة فقط؛ إذ ثمّة تاريخ أكثر حداثة خاص

بالنزعتين الإمبريالية والاستعمارية التجارية للغرب في غالبية الدول الإسلامية، وقد خلّف هذا التاريخ تراثا لم ينسه العالم الإسلامي.[21]

لقد قامت بين "الأنا" العربي و"الآخر" الغربي علاقات مبنية على الصراع الذي تمظهر في حركات الاستعمار ثم انتقل من الصراع إلى الحوار بتسويغ الاستتباع والاستقطاب والهيمنة عند الآخر الغربي، بينما رأى "الأنا" العربي المسلم الحوار أكثر نفعا عندما تعدّل موازين القوى بين الأطراف المتصارعة وتحترم الخصوصية الثقافية وعناصر التمثيل أعرافا وطقوسا وتقاليد وأديانا ومعتقدات، ومتى تحقّق ذلك يصبح بالإمكان حدوث تناغم بين حوار الذات وحوار الآخر استنادا إلى **أحكام ونصوص القرآن الكريم ووعي التاريخ واستشراف المستقبل**.

وإذا عدنا إلى تتبّع وقراءة الأصول التاريخية التي ساهمت في تشكيل صورة **الأنا والآخر** في الثقافتين العربية والغربية وما أنتجتا من خطابات نقدية، نجد أن الصورة التي ترتسم اليوم لدي الرأي العام الغربي عموما والأوروبي بصورة خاصة حول الأنا العربي/المسلم، والتفاعلات مع تلك الصورة بتشوّهاتها وحقائقها، ما هي سوى استمرارية وشبه استجابة للصورة التي تكوّنت عبر التاريخ الوسيط والحديث حول الشرق عموما، والعرب خصوصا.

لقد أقام الآخر الغربي منذ زمن بعيد ثنائية تعارضية بين الشرق والغرب(الأنا والآخر)، وضمّنها نزعة مركزية أوروبية تمجّد الغرب وتحط من شأن الشرق. وقد اصطبغت تلك النزعة بألوان متباينة يمكننا حصرها في اتجاهين اثنين: اتجاه يطبعه الإعجاب والافتتان بسحر الشرق، ويمكن أن ندرجه ضمن الغيرية الوهمية أو التّصورية التي قدمت لنا صورة عن الشرقي، كانت محصلة عمل جيل كبير من الكتاب التخييليين والشعراء والرحالة والمنظومات الملحمية (**أغاني رولان، وأشعار غوته ولامارتين**) وأعمال بعض المفكرين والأدباء مثل **فولتير وفلوبير وشاتوبريان**، وغيرهم ممن نقلوا لنا صورة عن الشرق المدهش، شرق**"ألف ليلة وليلة"**، والشرق المتوحش البربري، الفظ، العنيف، والذي يعتبر في الحالتين مرجعا اعتاد الغرب أن يحدِّد ذاته من خلاله باعتباره مرجعا يثبت رغم تناقضاته تفوق الغرب ومركزيته. لقد شكّل الشرق بتناقضاته وسحره مرآة استعان بها الكيان الغربي، ولعقود طويلة، لرؤية ذاته، ولإبراز تفوّقه عليه، لذلك

نجده قد عكف على دراسته والكتابة عنه: «الشرق المتوسّطي يشكِّل مرجعا يستعين به الوجدان الغربي، إنه مرجع متغير في لونه وفي شكله، متناقض في سماته، التي تتبدّل بتبدل الظّروف، لكنّه ثابت في وظيفته الاستقطابيّة ».[22]

أما الاتجاه الثاني فهو اتجاه توجهه إرادة القوة ساهمت في إنتاجه عبر القرون سلسلة من الخطابات والبحوث الاستشراقية الأكاديمية التي حاولت أن تخلق شرقا بالقوة لم يتجاوز نطاق **المخيال**، ولم يعدُ كونه موضوعا للدراسة، الغاية منه المعرفة من أجل **الهيمنة**.[23] ومن هنا اختلط الواقعي بالمتخيل، الأمر الذي جعل الأسطورة تحتل مكانة كبيرة في رؤيتنا لهذا الشرق.

وأيًّا كان الأمر فإنّنا نرى أنّ على المفكِّر العربي المعاصر أن يراجع تصوّراته للغرب وللشرق، ويعيد النّظر فيما يشكِّل الجوانب **المتخيّلة** فيهما، وما يمثّل الجوانب **الواقعية** منهما، ومن ثم عليه صياغة نظرية جديدة تتعامل مع **"الآخر الغربي"** كاختلاف محفز لاستنهاض الذات **"الأنا"**، وكتحدٍّ يتعيّن التحاور معه بلغة تفجِّر عناصر الهُوية العربيّة في تعبيراتها الأكثر إبداعيّة على حدِّ تعبير **محمد نور الدين أفاية**.[24]

4- الخطاب النقدي ومقولات الفكر الإسلامي في التعامل مع الآخر:

إن الفكر الإسلامي يحمل رسالة العدالة والوسطية، التي تتسم على مستوى النظرية والتطبيق، بإلزام معتنقيها بالتعامل مع أبناء البشرية كافة مهما كان جنسهم أو لونهم أو دينهم أو قوميتهم، على أنهم أعضاء في المكون الاجتماعي المطلوب إقراره والحفاظ عليه، وهي رسالة مناقضة تماما لما صدره لنا الاستشراق من مقولات التعصب ونبذ الآخر المختلف تكريسا لمبدأ التفاضل الذي يسم الأخر العربي بالدونية والتخلف والتعصب تكريسا لمركزيته الغربية وخدمة لمطامعه الكولونيالية. وقد زخر **القرآن الكريم** والسنة المطهرة بأروع الصور النظرية والتطبيقية التي جسدت أسمى مظاهر التعايش والحوار والاعتراف بخصوصية الآخر المختلف نبذا للعصبية والتمركز حول الذات.

وهذا يعني أن المسلم الذي يرفض الحوار ويأبى الاعتراف بالآخر، سواء داخل الذات الإسلامية بمكوناتها المذهبية والسياسية والفكرية المختلفة، أو خارجها مع الآخر المغاير فكريًا ودينيًا وحضاريًا.. فإنه يكون قد حوّل الفكر إلى

مرتبة المقدس، وأفتى في محرابه الخاص بتداول مظاهر وممارسات تغيّب النزعة الإنسانية التي دعم أسسها الإسلام، وما تنامت لغة التعصب الأعمى، وترعرعت الأحقاد النفسية الداعية للإلغاء والإقصاء، إلا بعدما تحولت الآراء والأفكار إلى معتقدات مقدسة. وما شاعت حالة الفوضى في الآراء والمواقف والاتجاهات بين الذات/ والذات، والذات/ والآخر، إلا عندما غُيّبت مشاريع إرساء الحوار المتواصل مع كافة مكونات الأمة وفعالياتها، وتم توظيف قيم العدالة والتسامح والوسطية لخدمة مصالح إيديولوجية موسمية مجردة عن وظيفتها التاريخية والحضارية..

إن الاعتزاز بالذات الثقافية والحضارية ليس تعصباً كما تظنه بعض الجهات، لأن الأنا الثقافية بمثابة الإطار أو الوعاء الذي يستوعب المنجزات الإنسانية، فالاعتزاز لا يعني إغلاق الأبواب، ورصد كل علاقة مع الآخر باسم التوظيف السلبي للدين، وإنما يعني أن نفهم بعضنا ونستوعب خلافاتنا، على أساس التسابق للخيرات لا التنافس على الإلغاء والإقصاء والنفي.

كل هذا يبعث المسلمين الملتزمين بتعاليم ديننا الحنيف، على التمتع بمميزات النظرة الحضارية، التي تؤهلهم للتفاعل الإنساني مع كل من يدخل في دائرة تعاملهم ، ولم يخلُ مقطع من مقاطع التاريخ دون أن تتجلى تلك الصور المشرقة للإسلام في التعامل التكريمي للإنسان، سواء أكان التعامل في إطار الدولة التي احتضنت رعاياها من غير المسلمين، وجعلتهم ينعمون بكامل الحرية، أو في ظل الدولة الإسلامية نفسها، التي امتدت إلى بعض البلدان الغربية، فحفظت لأهلها -حمايةً وصوناً- منظوماتهم العقدية والفكرية والشعائرية والاقتصادية والفنية والمعمارية..

وقد يكون من الموضوعي أن نعترف بأن تاريخنا الإسلامي الذي امتد زهاء خمسة عشر قرناً، لم يخلُ في ظل تحديات خارجية من بعض التوترات الدينية، بين الفرقاء الذين عاشوا في كنف الدولة الإسلامية. لكن إذا ما وقفنا عند الحجم الحقيقي لتلك التوترات، مقارنة بأوضاع المراكز الحضارية الأخرى، سنجد أن تلك الحضارات تجاوزت حدود النفي المعنوي للآخر، إلى إلغائه وإبادته وإعلان الحروب الدينية عليه، بل إن وسائل الإقصاء والتدمير شملت حتى المخالف مذهبياً داخل الدين الواحد.

وهو ما حدث بالنسبة للكاثوليك مع البروتستانت، في الحروب الدينية التي دامت زهاء قرنين من الزمن، وأبيد فيها أكثر من 40% من شعوب وسط أوروبا، وكذلك الحروب بين البيض والهنود الحمر، وبين البيض والسود في أمريكا، ولعل شهادة العلماء من غير المسلمين، خير شاهد من أهلها على حقيقة حجم تلك التوترات وأسبابها، فالعالم **سير توماس أرنولد** يشهد للحرية الدينية التي قررها الإسلام وحضارته فيقول:

"إنه من الحق أن نقول: إن غير المسلمين قد نعموا . بوجه الإجمال . في ظل الحكم الإسلامي، بدرجة من التسامح لا نجد معادلاً لها في أوروبا قبل الأزمنة الحديثة، وإن دوام الطوائف المسيحية في وسط إسلامي، يدل على أن الاضطهادات التي قاست منها بين الحين والآخر على يد المتزمتين والمتعصبين، كانت من صنع الظروف المحلية، أكثر مما كانت عاقبة مبادئ التعصب وعدم التسامح".[25]

وقياساً على هذه الشهادة نقول: إن الدولة الإسلامية لم يكن لها أن تحقق ما أنتجته من قيم التفاعل الحضاري، لو لم تتوافر لها آليات محددة، قائمة على قاعدة أخلاقية مستمدة من رؤية كونية تعبِّئ المسلم فكراً، وتبعثه وتضبط حركته سلوكاً، كي يتفاعل إنسانياً مع الآخر، ويساهم على هدي الدين الإسلامي في بناء الصرح الحضاري الإنساني المنفتح، الذي يقوم على العدل والوسطية، والمعرفة، والاحترام، والتعايش، والتعاون.

خاتمة

كلّما وقع الحديث عن العلاقة بين **"الأنا" و"الآخر"** في الخطاب النقدي العربي والبحوث الأدبية المقارنة بشكل عام، نجد أنفسنا وبشكل تلقائي نفكر في إشكالية إقامة حوار مثمر ومنصف بينهما، حوار يسفر عن مصالحة ترضي الطرفين وتتجاوز أحقاد الماضي، حوار يؤدي لتقريب المسافات التي تفصل كلا منهما عن الآخر. فالآخر قطع مسافات كبيرة إلى الأمام وعلى مدى سنوات طويلة، في حين أن "الأنا" العربي تقهقر مسافات بعيدة إلى الوراء، فوقع التباعد بين الطرفين إلى الحدّ الذي يصعب معه التلاقي أو التقاطع في المسارين اللّذين يتخذان اتجاهين متوازيين ، بحيث لا يجوز لأي من الاتجاهين أن يغير مساره ولو قليلا.

إن الحوار في أبسط دلالاته يقتضي تقارب المستوى الفكري وتواجد المقابل الحضاري ووجود نوع من التوازن في موازين القوى الدّولية، في هذه الحالة يصبح الحوار وارداً لوجود شيء من التشابه، أما إذا تدنّى مستوى أحد الطرفين فلا ينبغي أن يسمى ذلك التعامل حوارا، ولكن يجب أن يسمى، إملاء شروط أو فرض جزية، أو أي شيء مما يشبه هذا التعبير

وعليه ترجع العوائق الّتي تحول دون وصول حوار "الأنا" مع "الآخر" إلى نتائج مثمرة إلى التفاوت الفكري والحضاري والاقتصادي الحاصل بين الطرفين، ولذلك على **"الأنا" العربي** أن يسعى إلى تجاوز هذه الهوة الحضاريّة الّتي تفصله عن "الآخر" حتّى ينتقل من موقع المستمع فقط إلى موقع المشارك الإيجابي في الحوار.

إنّ المتتبّع للسّاحة الثقافيّة والنقدية يجد أن الدعاوى قد كثرت في السنوات الأخيرة إلى الحوار بين الثقافات والديانات والأنظمة السياسية المختلفة، إذ كثيرا ما نسمع مصطلحات مثل: حوار الثقافات، حوار الأديان،...وغيرها من المفاهيم التي صارت تروَّج عن طريق عقد الندوات والمؤتمرات، وإلقاء المحاضرات، ولكن دون الانتهاء إلى نتيجة مثمرة، لأن مثل هذه القضايا الكبيرة تظل مفتوحة للأخذ والرد. والسّؤال الّذي نطرحه هنا: هل سبب فشل الحوار بين **"الأنا"** و**"الآخر"** يرجع إلى ظروف الحوار في حدّ ذاته، أم يرجع إلى عدم احترام طرفي الحوار لقيم الاختلاف؟

لقد سعى **"الآخر" الغربي** ضمن مركزياته المتعدِّدة لسنوات طويلة من الاستعمار إلى مماهاة **"الأنا"** العربي بالذات المركزية الأوروبية وبصورة أعم بالذات الغربية، وإلى النظر إليه بمرآة **"الأنا"** المتسلّطة، وهو بذلك يعلن عن رفضه للآخر المختلف.

وفي ظلِّ عدم احترام **"الآخر"** لقيم الاختلاف، يصعب علينا إقامة حوار يصل إلى تسوية حتّى وإن كانت ظرفيّة لما يحصل من صراع مستمر بين **"الأنا"** و**"الآخر"**، ذلك أنّ الحوار يقتضي ضمن ما يقتضيه معرفة **"الآخر"** للغة **"الأنا"** ومعرفة **"الأنا"** لثقافة **"الآخر"** على شيء من المساواة في المثاقفة، فبدون المعرفة الثقافية المتبادلة لا يمكن أن يتحقق حوار متكافئ وبناء بين طرفين مختلفين

أصلا، فقد أدى جهل **"الآخر"** بلغة **"الأنا"** إلى عقدة استعلائية لديه، وولد لديه إمّا إحساسا بالتخوّف من **"الأنا"**، وإمّا شعورا بالعظمة إزاءه.

وإذا كانت **الرؤية الغربية** قد قلَّصت بذرة الحرية والمساواة مع الآخر، فإن **الرؤية القرآنية** قد فتحت الباب مع الآخر، ودعت إلى الحوار معه، بقصد الوصول إلى كلمة السواء، التي هي كلمة الحق. وقد أثبت التاريخ والواقع **فشل الرؤية الغربية** في تنظيم العلاقة بين الأنا والآخر، لأنها تفتقد إلى أساس مرجعي حقيقي يتمتع باستقلالية مطلقة داخل المنظومة الفكرية والدينية والثقافية كالاستقلالية التي يتمتع بها **القرآن الكريم**، الأمر الذي يستدعي **البديل القرآني**، الذي يقدم رؤية مغايرة تماماً عن الرؤية الغربية تقوم على الحوار مع الآخر، والاعتراف به كإنسان مكرم، له حقه في الحياة الكريمة، وحريته في الاعتقاد والشعائر، إنها الرؤية القرآنية، التي تستدعي نفسها اليوم أكثر من أي وقت مضى من أجل التحول عن البديل الغربي المهيمن إلى البديل القرآني المأمول.

وعليه فقد ساهم **التأصيل القرآني لمبدأ "الغيرية" و مفهوم "الآخر"** ورسم حدود وضوابط علاقتنا به في إنتاج خطابات فكرية ونقدية عربية وإسلامية نشأت في أحضان الدعوة الإسلامية وجذورها المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتاريخ الإسلام تباعاً من لدن الخلفاء إلى آخر المجددين للفكر الإسلامي لتمثل كل هذه المعطيات المرجعية الكاملة للفكر الإسلامي وهي بذلك لم تكن مبتورة لا أصل لها، شأن بقية الأفكار الوضعية الغربية. ولم تكن متخيلة مثل الخطابات الاستشراقية، بل جاءت لتعبر عن حقيقة تعددية إنسانية أقرها **القرآن الكريم** الذي **أسّس لمفهوم الغيرية** وضبط علاقة الأنا بالآخر في نصوصه، قبل أن يهتدي الفكر والفلسفة الغربية لمسألة الغيرية بزمن طويل، وهذا دليل واضح على **شمولية القرآن ونظرته الكونية** وفضله وإسهامه في كل ما ينتجه الإنسان من علوم ومعارف تيسر وتسيّر حياته.

الهوامش:

[1]- عدنان بن ذريل، الفكر الوجودي عبر مصطلحه، ، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق 1985 ،ص. 5.

[2]- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، مصر، عالم الكتب بيروت ط /1979، ص132

[3] -سورة النحل 93.

[4]-سورة المائدة 48.

[5]- ميلاد حنا، قبول الآخر: فكر واقتناع وممارسة، دار الشروق، ط1، بيروت- لبنان، 1998، ص. 10

[6]- المرجع نفسه، ص. 11.

[7] - جوزيف فوجت: نظام العبودية القديم والنموذج المثالي للإنسان، تر: دمينرة كروان، المجلس الأعلى للثقافة، مصر ،1999، ص7.

[8]- روجيه جارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، ص68

[9] - ذاكر آل جيل، الآخر بوصفه مفهوماً.. حول طبيعة تشكل مفهوم الآخر في الوعي الإنساني، ، مجلة الكلمة، العدد 40 س 10 صيف 2003، ص123

[10]- سورة البقرة 62.

[11]- سورة الحج 40.

[12]- سورة النحل 125.

[13]- سورة طه 43 - 44.

[14]- سورة الأنعام 108.

[15]- سورة فصلت 34 .35

[16]- محمد عبد الله الشرقاوي، الاستشراق في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسات تحليلية تقويمية، دار العلوم،(دط)، القاهرة-مصر، (دت)، ص. 10

[17]- المرجع نفسه، ص. 12.

[18]- بيل أشكروفت وآخرون , الإمبراطورية ترد بالكتابة , آداب ما بعد الاستعمار : النظرية والتطبيق , مقدمة المترجم ، ترجمة وتقديم : خيري دومة، دار أزمنة للنشر والتوزيع، ط01، عمان-الأردن، 2005 ، ص09

[19]- إدوارد سعيد , الاستشراق : المعرفة - السلطة – الإنشاء، تر: كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية ط02، بيروت، 1984، ص37.

[20]- علي بن إبراهيم النملة، الشرق والغرب، منطلقات العلاقة ومحدّداتها، المركز الثقافي العربي، (دط)، بيروت-لبنان، 2005، ص. 11.

[21]- جراهام إي. فوللر، إيان أو. ليسر، الإسلام والغرب، تر: شوقي جلال، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، القاهرة- مصر، 1997، ص. 12.

[22]-]- تيري هنتش، الشرق المتخيل-رؤية الغرب إلى الشرق المتوسطي-، تر: غازي برو وخليل أحمد خليل، دار الفارابي، ط1، بيروت- لبنان، 2004، ص.107.

[23]- نعود هنا لنقدم بعض المعطيات التي قدمها إدوارد سعيد حول الشرق في كتابه "الاستشراق": يرى "إدوارد سعيد" أنّ الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب وأبدا لن يلتقيا، إن ضعف الشرق وتخلّفه هو قوة وتقدم للغرب، إن الشّرق القديم هو الشرق الحالي، إن الشّرق غير قادر على معرفة نفسه، والمستشرق الغربي قادر على معرفة الشرق، خُلِق الشّرق ليكون متلازما مع حق أوروبا بحكمه والسّيطرة عليه، والشّرق هو إما مخيف وإما خاضع. ينظر، سالم المعوش، صورة الغرب في الرّواية العربية، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، 1998، ص.88.

[24]- محمد نور الدين أفاية، المتخيل والتواصل، مفارقات العرب والغرب- دار المنتخب العربي، ط1، بيروت- لبنان، 1993، ص.120.

[25]- محمد عمارة، مرتكزات التعايش بين الأديان، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، س 7، عدد 22، شتاء 2003، ص 113.

❊❊❊ ❊❊❊ ❊❊❊